

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CARLA HOLANDA DA SILVA

QUILOMBOLAS PARANAENSES CONTEMPORÂNEOS:
UMA IDENTIDADE TERRITORIAL AGENCIADA?
UMA ANÁLISE A PARTIR DO EXEMPLO DE ADRIANÓPOLIS
NO VALE DO RIBEIRA PARANAENSE

CURITIBA

2013

CARLA HOLANDA DA SILVA

QUILOMBOLAS PARANAENSES CONTEMPORÂNEOS:
UMA IDENTIDADE TERRITORIAL AGENCIADA?
UMA ANÁLISE A PARTIR DO EXEMPLO DE ADRIANÓPOLIS
NO VALE DO RIBEIRA PARANAENSE

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção de grau de Doutora em Geografia, no curso de Pós-Graduação de Geografia, Setor ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná.
Orientação: Profa. Dra. Cicilian Luiza Löwen Sahr

CURITIBA

2013

S586q

Silva, Carla Holanda da

Quilombolas paranaenses contemporâneos : uma identidade territorial
agenciada? Uma análise a partir do exemplo de Adrianópolis no Vale do
Ribeira paranaense / Carla Holanda da Silva. – Curitiba, 2013.

268f. : il. color. ; 30 cm.

Tese (doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências
da Terra, Programa de Pós-graduação em Geografia, 2013.

Orientador: Cicilian Luiza Löwen Sahr.

Bibliografia: p. 254-268.

1. Quilombos. 2. Identidade étnica. 3. Territorialidade humana. 4. Vale do
Ribeira - Paraná. I. Universidade Federal do Paraná. II. Sahr, Cicilian Luiza
Löwen. III. Título.

CDD: 305.896081

MEC-UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
- MESTRADO E DOUTORADO




PARECER

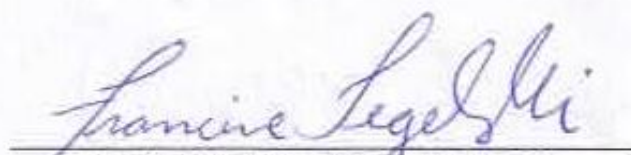
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Geografia reuniram-se para a arguição da Tese de Doutorado, apresentada pelo (a) candidato (a) **CARLA HOLANDA DA SILVA** intitulada "**QUILOMBOLAS PARANAENSES CONTEMPORÂNEOS: UMA IDENTIDADE TERRITORIAL AGENCIADA? Uma análise a partir do exemplo de Adrianópolis no Vale do Ribeira paranaense**", para obtenção do grau de Doutora em Geografia, do Setor de Ciências da Terra, da Universidade Federal do Paraná Área de Concentração **Espaço, Sociedade e Ambiente**, Linha de Pesquisa **Território, Cultura e Representação**.

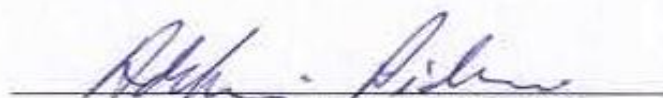
Após haver analisado o referido trabalho e argüido o (a) candidato (a), são de parecer pela APROVAÇÃO da Tese.

Curitiba, 27 de maio de 2013.

Nome e Assinatura da Banca Examinadora:


Prof. Dra. Cícilian Luiza Löwen Sahr (Presidente-UFPR)


Prof. Dra. Francine Legelski (USP)


Prof. Dr. Adelmir Fiabani (UNIPAMPA)


Prof. Dra. Gislene Aparecida dos Santos (UFPR)


Jorge Ramón Montenegro Gómez (UFPR)

Dedico este trabalho aos quilombolas de Adrianópolis,
grupo que aprendi a admirar profundamente
pelas vivências partilhadas e pela luta travada
cotidianamente na busca pela cidadania.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, antes de agradecer a pessoas ou órgãos específicos atrelados a minha vida pessoal, profissional e a própria pesquisa, se faz relevante tecer algumas palavras de agradecimento acerca da vida acadêmica iniciada em 2001 e, fundamental para que esta etapa fosse concluída.

O desejo pela vida acadêmica, pela pesquisa e pela docência surge na Universidade Estadual de Londrina, na qual cursei a graduação em Geografia. Neste espaço aprendi e adquiri o gosto por esta vida acadêmica, deste modo agradeço a todos os professores, funcionários e amigos que passaram pela minha vida neste momento. Todavia, vale destacar que o gosto pela Geografia e a escolha desta como minha profissão, se realizou ainda na rede básica de ensino durante as aulas do Professor de Geografia - Adilson.

Na sequência mudei de ares fui ao encontro das experiências acadêmicas e de vida na UFPR, na cidade de Curitiba. Neste momento conheci mais a fundo a Geografia Cultural, me encantei com os seus debates e desenvolvi uma pesquisa que também buscava relevar grupos e encontros. Desta fase, também devo agradecer aos professores, aos funcionários e aos amigos que fiz neste momento da vida.

Ainda nesta fase em Curitiba, fui aprovada no curso de Pós-Graduação em Geografia, nível doutorado também na UFPR. Inicialmente, adentro o curso com uma proposta de pesquisa que estava distante das populações quilombolas, todavia no primeiro encontro com a minha orientadora a Profa. Dra. Cicilian Luiza Löwen Sahr, diante das exposições dos meus anseios em produzir algo que tivesse um retorno a um dado grupo, ela me revelou a possibilidade das comunidades quilombolas e, eu a cada momento em que a pesquisa se desenvolvia mais me encantava com o grupo, com a sua realidade de luta por visibilidade, por sobrevivência e pelo crescimento que este processo proporcionou ao mesmo.

Neste sentido, se faz fundamental agradecer a minha orientadora Profa. Dra. Cicilian Luiza Löwen Sahr que indicou caminhos, mas ao mesmo tempo exigia e permitia o meu caminhar, que acompanhou e realizou apontamentos precisos e competentes, de relevância impar para a finalização deste trabalho.

Ainda nas dependências espaciais da UFPR agradeço também aos professores e amigos que passaram por mim nesta fase do doutorado e, em especial o funcionário Luis Carlos Zem por estar sempre disposto a cooperar. Agradeço também a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que forneceu apoio financeiro, por meio de bolsas, durante alguns meses e que foram fundamentais neste processo.

As comunidades quilombolas de Adrianópolis, suas lideranças em especial, que me receberam de modo muito aberto, especialmente nas inserções de 2012, permitindo que eu acompanhasse as suas vivências. Neste sentido, se faz relevante um agradecimento especial a Comunidade de São João, na figura de seus líderes, que me acompanharam em muitos momentos e, mais do que fornecer dados para uma pesquisa, me passaram histórias e lições de vida.

Aos órgãos públicos e civis que auxiliaram de modo muito significativo nesta pesquisa, com documentos, depoimentos, entrevistas e permissões para a participação em trabalhos de campo. Enfim, órgãos relacionados direta ou indiretamente a temática quilombola, na escala municipal, estadual e federal. Neste sentido, se faz relevante agradecer as pessoas, ligadas a estes órgãos ou com atuações independentes, entrevistadas para esta pesquisa. Estas foram fundamentais para as construções propostas aqui.

A Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), na qual atuo profissionalmente, agradeço todo o apoio prestado. Este, por meio dos meus companheiros de docência e pesquisa do Colegiado de Geografia, me possibilitou articulações em horários e atividades, a fim de que eu pudesse me dedicar de modo mais efetivo a pesquisa. Ainda no que tange a UENP gostaria de agradecer a minha estagiária de Iniciação Científica, aos meus alunos, a todos os funcionários e demais profissionais que de modo indireto também contribuíram. Além destes, os meus sinceros agradecimentos também vão aos meus companheiros de “viagem”, que mais do que colegas de trabalho são amigos queridos.

Caminhando para agradecimentos, especialmente relativos ao campo pessoal, devo agradecer a todos os meus amigos, aos amigos de uma vida toda, aos amigos da profissão, aos amigos na família, aos amigos recentes, mas de amizades intensas, ao que foi mais que amigo e, por isso fundamental neste processo e hoje é uma pessoa distante pelas situações da vida, mas que levo com muito carinho. Enfim, a todos que

compreenderam as minhas negativas diante de convites, ao afastamento natural deste período, mas também que estiveram ao meu lado nos momentos em que era possível e o fizeram com intensidade.

Por fim, em especial a minha vó (*in memoriam*), a minha mãe Lucinéia, ao meu irmão Leandro, ao meu tio Sebastião e minha tia Eliane, que conviveram diretamente com a minha reclusão para pesquisa, ansiedade, vibração, enfim com os muitos sentimentos que eu abarquei nestes anos, em especial nesta fase final. Todavia, esta é a minha unidade familiar, mas meu lastro familiar é maior, envolve pai, tias e tios, primos e primas que também acompanharam esta minha vivência apoiando e compreendendo as ausências. O meu MUITO OBRIGADA!

Contudo, não há como fechar estes agradecimentos sem fazê-los a Deus, força maior que me acompanhou todo o tempo nesta batalha, que mais do que um título, representa uma grande conquista profissional para uma estudante de escola pública, filha e neta de mulheres nordestinas extremamente lutadoras.

Uma casa de taipa luz de candeeiro
Um povo de batalha hospitaleiro

...

Faz tempo que a corrente quebrou
Que o chicote partiu
Que o tronco apodreceu
E as terras não saíram ai, ai, ai...

Que não temos feito só barreiras impotentes
Ilê rompe barreiras como quebrou as correntes

...

Rita Mota

SILVA, Carla Holanda da. QUILOMBOLAS PARANAENSES CONTEMPORÂNEOS: UMA IDENTIDADE TERRITORIAL AGENCIADA? Uma análise a partir do exemplo de Adrianópolis no Vale do Ribeira paranaense. 2013. **Tese (Doutorado em Geografia)** – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013.

RESUMO

A tese em questão tem como intento central investigar o processo de (re) construção identitária quilombola a partir das agências de diferentes atores na realidade de Adrianópolis, município do Vale do Ribeira paranaense. Dentre estes atores estão: o poder público em suas diferentes esferas; as Organizações Não Governamentais (ONG's) que atuam nas comunidades de Adrianópolis; o Movimento Negro; as Igrejas Evangélicas e as nove comunidades quilombolas do município. Destarte, trata-se da análise do surgimento de um novo sujeito político e cultural, que tem suas ações refletidas em uma base material. A análise paira sobre um processo de (re)construção de identidade territorial do grupo pautada na luta pela regularização fundiária. Tal debate ocorre sob a dimensão do município de Adrianópolis, pois é a unidade do estado do Paraná que mais concentra Comunidades Remanescentes de Quilombos, ao todo são nove distribuídas sob uma territorialidade bipartida pela Unidade de Conservação - Parque Estadual das Lauráceas. Estas comunidades iniciaram seus processos de reconhecimento a partir de 2005 e, desde então, vem articulando-se junto aos agentes mencionados a fim de garantir a sobrevivência e a visibilidade, que tem como seu auge a conquista fundiária, ainda distante da realidade das comunidades. Neste sentido, verifica-se que há uma identidade territorial (re)construída por estes agentes e suas articulações, por meio de políticas públicas como as inerentes ao Programa Brasil Quilombola e a referente a regularização fundiária. Sendo esta última a menos acessada, mas que mais fomenta as lutas, seja via as ações das organizações civis e do próprio Movimento Negro junto as associações quilombolas, que oscilam assim como as referentes ao poder público, entre passos e descompassos no que tange as especificidades vivenciais e culturais da comunidade. Seja também por meio das próprias comunidades que se articulam a estes agentes, assumindo-se cada vez mais como sujeitos políticos e culturais, atores de suas lutas e caminhos. Isso, de modo a distanciar-se, na medida do possível, de manipulações e ações de controle, especialmente no que tange as ações das organizações civis e, por fim, das Igrejas Evangélicas. Estas tem se revelado como agentes presentes no cotidiano das comunidades, contribuindo para a alteração de práticas pertencentes a um passado de origem africana. Todavia, também se manifestam como uma estratégia para a aceitação destes sujeitos em uma comunidade não quilombola. Deste modo, percebe-se que há uma identidade quilombola contemporânea em Adrianópolis reconstruída a partir de um viés híbrido, rizomático e esta condição reflete-se na dimensão territorial das comunidades, que tende a oscilar entre ausências e semi-presenças. Mas, sobretudo caracteriza-se pela luta que fomenta esta identidade e a geograficidade do grupo, pois esta busca por direitos e visibilidade fortalece as relações com espaço ocupado e o torna ainda mais quilombola. Para tanto, lançou-se mão de encaminhamentos conceituais e metodológicos. No campo conceitual a tese guiou-se inicialmente pela discussão do sujeito quilombola sob diferentes olhares e falas, da perspectiva histórica para contemporânea ressemantizada. Posteriormente, este debate

atingiu os agentes e suas articulações a fim de revelar a problemática em sua totalidade. No campo metodológico, a pesquisa articulou-se a outras áreas do conhecimento como a Antropologia, entretanto a abordagem geográfica se fez presente pautada sob orientações da Geografia Cultural. Neste sentido, a gama de teóricos que fundamentaram as discussões perpassou a Antropologia, a História, a Geografia, as Ciências Sociais, dentre outras, além de inúmeros documentos oficiais consultados. Ainda no campo metodológico, se faz relevante destacar os trabalhos de campo, as inserções nas comunidades que ocorreram entre 2010 e 2012, a fim de acompanhar e vivenciar as dinâmicas e a luta das mesmas. Deste modo, buscou-se pautar na pluralidade de olhares, teorias e sujeitos a fim de que a pesquisa pudesse cumprir seu objetivo primeiro e inerente aos demais, de atribuir visibilidade a este grupo na realidade paranaense.

Palavras-Chave: Comunidades Remanescentes de Quilombos; Identidade territorial; (Re)construção; Vale do Ribeira.

SILVA, Carla Holanda da. QUILOMBOLAS PARANA CONTEMPORARY: A TERRITORIAL IDENTITY AGENCY? An analysis from the example of Adrianopolis in Vale do Ribeira paranaense. 2013. **Thesis (Doctorate in Geography)** – Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2013.

ABSTRACT

This work has as central intent to investigate the process of (re)construction of quilombola identity from different actors in reality of Adrianopolis, district of Vale do Ribeira in the State of Paraná. Among these actors are the black movement; non-governmental organizations that work in the communities of Adrianopolis; Evangelical churches; the quilombolas communities of nine municipality and the public authorities in their different spheres. Thus, it is the analysis of the emergence of a new political and cultural subject, which has its actions reflected on a base material. The analysis hangs over a process of (re) construction of territorial identity, therefore of the construction of the geograficidade of the group based in the struggle for agrarian regularization. This debate occurs under the size of the city of Adrianopolis, since is the unity of the State of Paraná that more focused remaining Communities of Quilombos, altogether there are nine distributed under a bipartite territoriality by Conservation Unit-Laurel State Park. These communities began their recognition processes from 2005 and since then have been articulating itself with to the agents mentioned in order to ensure the survival and visibility, which has as its peak the land conquest, still far from the reality of the communities. To this end, it turns out that there is a territorial identity (re)built by these agents and their joints, through public politics such as those inherent in the Brazil Quilombola Program for agrarian regularization. The latter being the least accessed, but that most promotes the fights, either for the actions of the civilian organizations and the black movement along the quilombo associations, which fluctuate as well as for the public authorities, between steps and the drift of life and cultural specificities of the community. It is also through communities working to these agents, assuming ever more political and cultural subjects, actors of their struggles and paths. This, in order to distance themselves as far as possible manipulation and control actions, especially regarding the actions of civil organizations and, finally, of Evangelical churches. These have proved as agents present in the daily lives of communities, contributing to the change of practices belonging to a past of African origin. However, also manifest themselves as a strategy for the acceptance of these subjects in a not quilombola community. In this way, there is a contemporary the quilombola identity in Adrianople rebuilt from a hybrid propensity, rhizomatic, and this condition is reflected in the territorial dimension of the communities, which tend to oscillate between absences and semi presences. But, above all characterized by struggle that encourages this identity and the geograficidade of the group, that search for rights and visibility strengthens relations with more floor space and makes it even more quilombola. To this end, were used methodological and conceptual aspects. In the conceptual field guided initially by the discussion of the subject is under different looks and lines of contemporary resemantic for historical perspective. Later, this debate has reached the agents and their joints in order to reveal the problem in its entirety. In the methodological field, articulated with other areas of knowledge as anthropology, however the geographical approach was present guided under the guidelines of Cultural geography. The range of discussions

which motivated architects ' theoretical anthropology, history, geography, Social Sciences, among others, in addition to numerous official documents consulted. Still in the methodological field is relevant to highlight the field work, the inserts in the communities that occurred between 2010 and 2012, in order to accompany and experience the dynamics and the struggle of same. So, this work is guided in the plurality of perspectives, theories and subject so that the search could fulfill his goal first and inherent to others, to give visibility to this group in the actually of Parana state.

Key words: Remaining Communities of Quilombos; Territorial identity; (Re)construction; Vale do Ribeira paranaense.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Esquema conceitual: perspectivas e agentes envolvidos	18
Figura 2 – Comunidades quilombolas no município de Adrianópolis - PR	20
Figura 3 - Arquitetura metodológica: o entrelaçar de campos	21
Figura 4 - Contribuições teóricas acerca dos quilombos 1988 – 1988	49
Figura 5 – (Des)Caminhos africanos para o Brasil entre os séculos XVI e XIX	71
Figura 6 – Principais áreas de concentração de quilombos no Brasil - 2012	73
Figura 7 – Comunidades Remanescentes de Quilombos e Comunidades Negras Tradicionais identificadas pelo Grupo de Trabalho Clóvis Moura.....	77
Figura 8 - Região do Vale do Ribeira	78
Figura 9 – Ponte Pênsil de acesso a Comunidade Remanescente de Quilombo de São João	90
Figura 10 – Reunião realizada entre as Comunidades Remanescentes de Quilombos do município de Adrianópolis-PR e órgãos e instituições públicas.....	91
Figura 11 – Esquema Conceitual desta Tese sob um viés rizomático	122
Figura 12 – Território rizomático – Território de encontros entre Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQ's) – Organizações Não Governamentais (ONG's) – Poder Público	123
Figura 13 – Casas características dos quilombolas	148

Figura 14 – Unidades do “Programa Casa Família Quilombola” da COHAPAR	149
Figura 15 – Implementação do sistema de água: Sete Barras, João Surá e Córrego das Moças.....	150
Figura 16 - Comunidades Quilombolas e Políticas Públicas acessadas no Município de Adrianópolis.....	152
Figura 17 – Comunidades Remanescentes de Quilombos e Comunidades Negras Tradicionais no entorno do Parque Estadual das Lauráceas	155
Figura 18 – Comunidade Remanescente de Quilombo São João: acesso durante o período de ausência da ponte	156
Figura 19– Reunião do Programa de Aquisição de Alimentos coordenado pela Associação da Comunidade Quilombola Sete Barras – Adrianópolis – PR	160
Figura 20 – Escoamento da produção do Programa de Aquisição de Alimentos – Comunidade de São João	179
Figura 21 – Igreja Visão Missionária em Barra do Turvo frequentada por quilombolas da comunidade de São João.....	201
Figura 22 – Placa de identificação do Quilombo Cedro – estado de São Paulo	207
Figura 23 – Acesso às Comunidades de Estreitinho	211
Figura 24 – Acesso às Comunidades de Três Canais	212
Figura 25 – Entrada da Comunidade de João Surá	217
Figura 26 – Núcleo Central da Comunidade de João Surá	218

Figura 27 – Visão parcial da Comunidade de Córrego das Moças	224
Figura 28 – Casa da Comunidade Quilombola Córrego das Moças	226
Figura 29 – Capela existente no interior de uma das casas da comunidade de Córrego das Moças.....	227
Figura 30 – Comunidade de Sete Barras	228
Figura 31 – Disposição espacial da comunidade de Porto Velho.....	230
Figura 32 – Elementos do núcleo central da comunidade João Surá	238

LISTA DE SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CAOP	Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Direitos Constitucionais
COAQVALE	Comitê de Associações de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira/PR
COHAPAR	Companhia de Habitação do Paraná
CONAB	Companhia Nacional de Abastecimento
CONAQ	Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas
COPEL	Companhia Paranaense de Energia Elétrica
CPT	Comissão Pastoral da Terra
EMATER	Instituto Paranaense de Assistência Técnica e Extensão Rural
FCP	Fundação Cultural dos Palmares
FECOQUI	Federação Estadual das Comunidades Quilombolas
GTCM	Grupo de Trabalho Clóvis Moura
IAP	Instituto Ambiental do Paraná
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ITCG	Instituto de Terras, Cartografia e Geociências
ONG's	Organizações Não Governamentais
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SANEPAR	Companhia de Saneamento do Paraná
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SERC	Secretaria de Relações com a Comunidade do estado do Paraná
UEPG	Universidade Estadual de Ponta Grossa
UFPR	Universidade Federal do Paraná

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: ARQUITETURA CONCEITUAL E ENCAMINHAMENTOS METODOLÓGICOS	16
PARTE I	33
O QUE É SER QUILOMBOLA?	33
DIFERENTES OLHARES PARA UMA QUESTÃO COMUM	33
CAPÍTULO 1	37
O SER QUILOMBOLA E A PERSPECTIVA SEMÂNTICA	37
1.1 A CONCEPÇÃO DE QUILOMBO: DOS PRIMÓRDIOS A ABOLIÇÃO	39
1.2 A CONCEPÇÃO E AS DISCUSSÕES ACERCA DO QUILOMBO NO PERÍODO PÓS-ABOLIÇÃO ATÉ 1988.....	42
1.3 QUILOMBOS OU COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS? A RESSEMANTIZAÇÃO A PARTIR DE 1988	50
CAPÍTULO 2	67
O SER QUILOMBOLA EM SUA COMPLEXIDADE ESCALAR.....	67
2.1 A DIÁSPORA AFRICANA PARA O BRASIL	67
2.2 O PARANÁ NEGRO E O CONTEXTO DO VALE DO RIBEIRA	74
2.3 O SER QUILOMBOLA ARTICULANDO A LUTA NACIONAL.....	80
CAPÍTULO 3	99
TERRITÓRIO, IDENTIDADE E CULTURA NAS DIMENSÕES.....	99
DO SER QUILOMBOLA	99
3.1 CULTURA, IDENTIDADE E ETNICIDADE: CONCEPÇÕES CONSTRUÍDAS NO E DO SER QUILOMBOLA	100
3.2 LUPAS TEÓRICAS: TERRITÓRIO, TERRITORIALIDADES E GEOGRAFICIDADES	116

PARTE II	129
O ENTRELAÇAR DOS SUJEITOS:	129
O SER QUILOMBOLA PARA O PODER PÚBLICO E AS ORGANIZAÇÕES CIVIS .	129
CAPÍTULO 4	132
O SER QUILOMBOLA PARA AS POLÍTICAS PÚBLICAS	132
4.1 COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS E POLÍTICAS PÚBLICAS: CONCEPÇÕES, ARTICULAÇÕES E ESTRUTURAS DA MODERNIDADE.....	133
4.2 REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA: POLÍTICA PÚBLICA OU MECANISMO DE CONTROLE SOCIAL?	164
4.3 O DEBATE CULTURAL: FUNDAMENTO OU ARTIFÍCIO NA ELABORAÇÃO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA QUILOMBOLAS?	175
CAPÍTULO 5	184
OS AGENTES E AS AGÊNCIAS QUE CONSTROEM.....	184
O NOVO “SER QUILOMBOLA”	184
5.1 ORGANIZAÇÕES CIVIS E MOVIMENTO NEGRO: DEFINIÇÕES E ARTICULAÇÕES NO CENÁRIO DAS COMUNIDADES.....	185
5.2 AS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS NO VALE DO RIBEIRA PARANAENSE.....	203
5.3 AS AGÊNCIAS NA (RE)CONSTRUÇÃO DO SUJEITO SOCIOCULTURAL	233
O NOVO SER QUILOMBOLA: À GUIA DE CONCLUSÃO	242
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	254

INTRODUÇÃO: ARQUITETURA CONCEITUAL E ENCAMINHAMENTOS METODOLÓGICOS

A discussão acerca das questões pertinentes aos quilombolas ou Comunidades Remanescentes de Quilombos tem obtido maior destaque, sobretudo, nos últimos 20 anos em função da promulgação do Artigo nº 68 no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) na Constituição Federal de 1988. Este artigo constitucional passou a reconhecer o direito à terra ocupada pelos remanescentes de quilombos, bem como sua inerente existência. No entanto, ele não tornou claros os caminhos e as ações a serem estabelecidas a fim de que tal legislação se cumprisse. Esse fato instigou uma intensa discussão acerca da temática quilombola nas esferas acadêmicas, políticas e sociais.

No debate acadêmico, nota-se que a ciência geográfica ainda ocupa uma posição de menor expressão, quando comparada a outras áreas do conhecimento como antropologia e sociologia. Contudo, entende-se que os estudos geográficos são fundamentais para compreender as transformações ocorridas na dinâmica quilombola a partir de 1988. Transformações que tendem a apresentar configurações espaciais relevantes.

Neste sentido, o tema a que se dedica esta pesquisa são as construções e re(construções) quilombolas realizadas em função de alterações políticas e, consequentemente culturais a partir de 1988 e, seus impactos sob os espaços. Elencou-se como recorte espacial para a pesquisa a realidade quilombola existente no município de Adrianópolis - Vale do Ribeira paranaense. O município é o que possui um maior número de comunidades certificadas pela Fundação Cultural dos Palmares (FCP) no estado do Paraná, nove ao todo.

Tal dinâmica recente instigou alguns questionamentos, pois percebeu-se que tratava-se de uma realidade que indicava um processo intenso de alterações produzidas por diferentes sujeitos que, estavam além do poder público e das próprias comunidades. De modo que, a esta temática de pesquisa realizou-se algumas indagações a fim de obter uma problemática de pesquisa. Dentre elas: Como se tem

desenvolvido o processo de criação deste sujeito quilombola em função das legislações? O que é ser um quilombola contemporâneo? Quais elementos identitários carregam estes sujeitos? Trata-se de sujeitos políticos e/ou culturais?

Todavia, vale destacar que todos estes questionamentos tendiam a desembocar em um maior, que orientou a pesquisa como um todo – Existe um processo de (re)construção de uma identidade territorial do quilombola paranaense na contemporaneidade a partir da atuação de diferentes agentes na dimensão territorial de Adrianópolis? Isto é, sob que processo esta identidade-territorial é construída? Quais elementos esta identidade-territorial carrega? Como esta territorialidade se relaciona à geograficidade dos grupos?

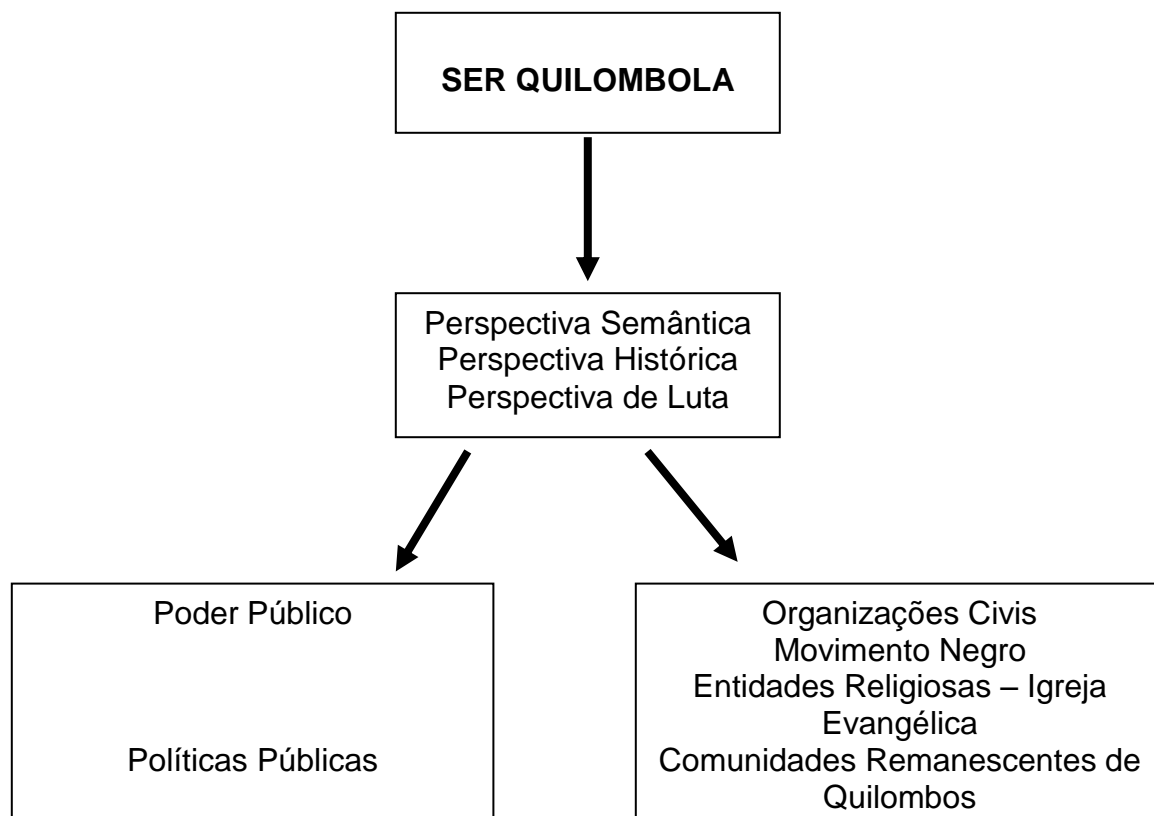
Tais questionamentos traduzem o objetivo geral da tese que propõe investigar um processo de (re)construção identitária quilombola a partir das agências de diferentes atores, dentre eles: o poder público em suas diferentes esferas; as Organizações Não Governamentais (ONG's) que atuam nas comunidades de Adrianópolis; o Movimento Negro; as Igrejas Evangélicas e as nove comunidades quilombolas do município.

Trata-se da análise do surgimento de um novo sujeito político e/ou cultural, que tem suas ações refletidas em uma base material. Destarte, a análise paira sobre um processo de (re)construção de identidade territorial, logo da construção da do grupo pautada na luta pela regularização fundiária. Neste sentido, tem-se como principal hipótese da pesquisa a (re)criação de um sujeito, que passa a assumir outra condição política e cultural, pautada na luta pela visibilidade adquirida com o direito fundiário. Logo, a existência de geograficidades e de identidades territoriais quilombolas contemporâneas agenciadas pelos encontros e desencontros de diferentes agentes.

Para o desenrolar da pesquisa fez-se necessário a construção de uma arquitetura conceitual e dos encaminhamentos metodológicos. Pretende-se, neste momento, evidenciar os caminhos trilhados por esta tese que buscou propor um diálogo com diferentes áreas do conhecimento, logo diferentes dimensões de uma realidade quilombola. Neste sentido, seguem exposições dos encaminhamentos perseguidos para a arquitetura conceitual que sustenta a presente tese e a metodológica, em sua amplitude de teóricos, teorias e experiências vivenciadas pela e para a pesquisa.

No que tange a arquitetura conceitual da pesquisa adotou-se como conceito principal o Ser Quilombola, uma vez que é em torno deste sujeito que a mesma se desenvolve. Para tal entendimento, se fez necessário considerar agentes que contribuem para este processo, dentre eles: o Poder Público, Movimento Negro, as Organizações não Governamentais, entidades religiosas como a igreja Evangélica e as comunidades em questão (Figura 1).

Figura 1- Esquema conceitual: perspectivas e agentes envolvidos



Org: A autora, 2011.

Vale salientar que, a conjuntura conceitual da pesquisa ainda analisou o sujeito quilombola sob três perspectivas especialmente, a semântica, a histórica e a referente à luta deste grupo. Embora estas perspectivas apareçam com maior clareza na primeira parte da pesquisa, elas perpassam todos os capítulos, posto que tangem a territorialidade destas comunidades, destes quilombolas.

Contudo, este sujeito quilombola e a sua identidade territorial, objeto da pesquisa, estão imersos em um recorte temporal e espacial específico, que se faz relevante destacar. Neste sentido, a escala temporal utilizada na pesquisa pauta-se, sobretudo na realidade contemporânea que abarca as Comunidades Remanescentes de Quilombos e os agentes que com elas compõe um conjunto de relações. Todavia, para a análise destes sujeitos e suas ações na contemporaneidade, foi preciso iniciar a análise com verificações de processos ocorridos em período anteriores. De modo que, os períodos de análises que fundamentam a tese, especialmente em sua primeira parte, podem ser divididos em três grandes momentos.

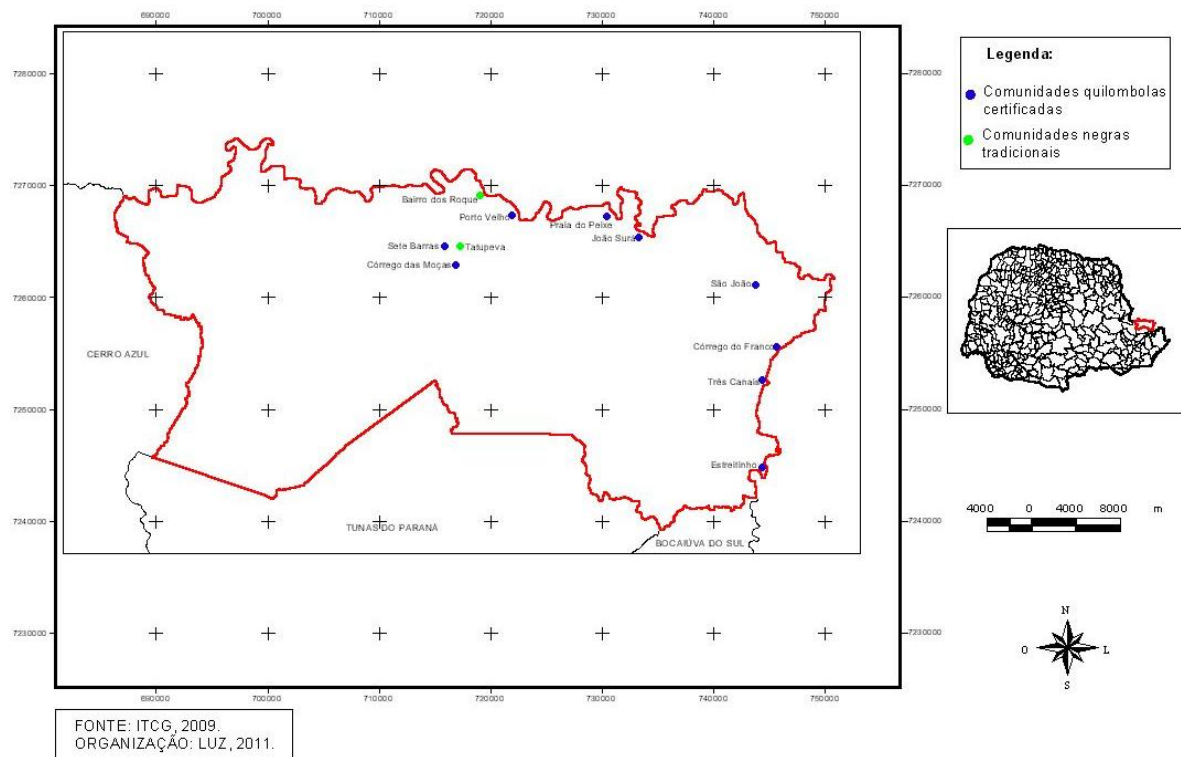
O primeiro datando do século XVI até o fim do século XIX. No qual, consta a chegada dos primeiros africanos no Brasil para o trabalho escravo e, em 1888 a Lei Áurea, com o polissêmico fim da escravidão no Brasil. O segundo período desenvolve-se a partir de 1888 até 1988, data da promulgação do Artigo de nº 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT presente na Constituição Federal. O mesmo reconhece a presença de remanescentes de quilombos no Brasil e seu direito a terra (BRASIL, 2008). O terceiro momento da análise, e sob o qual a pesquisa paira-se de fato, é a partir de 1988, da criação do Artigo nº 68 presente no ADCT, logo do processo de estudos e discussões acerca do que, quem e como seriam os remanescentes de quilombos propostos pelo artigo mencionado. .

Sob este contexto cabe destacar que, tais idas e vindas temporais são necessárias na abordagem cultural, sob a qual a pesquisa vem sendo desenvolvida. Posto que, de acordo com Corrêa (2007, sem p.) "... a abordagem cultural está precisamente centrada nos significados que os diversos grupos sociais constroem relativos à espacialidade passada, do presente e mesmo do futuro".

O recorte espacial ou a dimensão espacial escolhida para análise é o Vale do Ribeira. Região geográfica localizada ao norte do estado do Paraná e ao sul do estado de São Paulo. Entretanto, é no território paranaense da unidade territorial do Vale do Ribeira que se concentram as análises. Esta abarca nove municípios totalmente inseridos e, outros 21 que ocupam a unidade parcialmente. Dentre estes municípios do Vale do Ribeira paranaense, os que possuem Comunidades Remanescentes de Quilombos são os municípios de Adrianópolis, Bocaiúva do Sul, Cerro Azul, Doutor

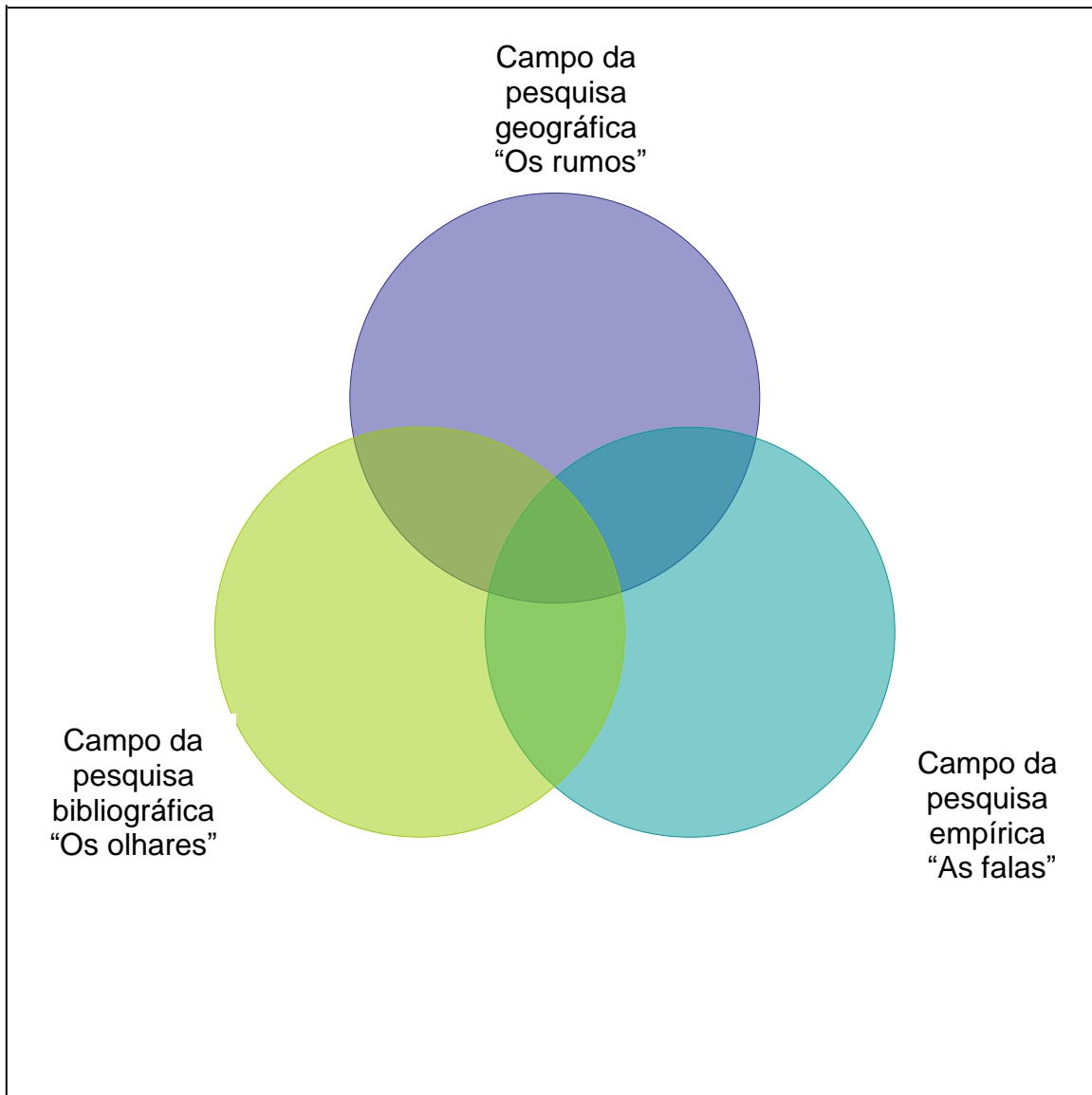
Ulysses, Itaperuçu, Rio Branco do Sul e Tunas do Paraná. Ao todo são 11 Comunidades Remanescentes de Quilombos já certificadas pela Fundação Cultural dos Palmares - FCP, localizadas nestes municípios. Entretanto, é a realidade do município de Adrianópolis o alvo da presente pesquisa, pois é o que mais concentra núcleos de remanescentes quilombolas. São eles: João Surá, Córrego das Moças, Sete Barras, Porto Velho, Praia do Peixe, Córrego do Franco, Estreitinho, São João e Três Canais (ITCG, 2008, p. 113). A escala espacial da análise pode ser observada na Figura 2.

Figura 2 – Comunidades quilombolas no município de Adrianópolis - PR



No que tange aos encaminhamentos metodológicos perseguidos nesta pesquisa, destacam-se três campos, que se entrelaçam e, assim, permitem a melhor compreensão dos objetos da pesquisa. São eles: o campo da pesquisa na ciência geográfica – “Os rumos”; o campo da pesquisa bibliográfica – “Os olhares”; o campo da pesquisa empírica – “As falas”. Tal arquitetura metodológica está representada no esquema apresentado na Figura 3.

Figura 3 - Arquitetura metodológica: o entrelaçar de campos



Org: A autora, 2011.

Na busca de melhor explicitar estes campos pertencentes a arquitetura metodológica da pesquisa, se faz necessário apresentar cada um deles, seus fundamentos teóricos e as ações que os pautam.

O campo de pesquisa na ciência geográfica - "Os rumos" - Este campo abarca e traz esclarecimentos acerca da área da Geografia em que a pesquisa se apoia, a Geografia Cultural. Esta área da Geografia busca entender uma dada realidade a partir

dos sujeitos e/ou grupos sociais, dos significados que as suas vivências materializam no território (ver CLAVAL, 1999, 2001; CORRÊA, 1999, 2007).

De acordo com Corrêa e Rosendahl (2008, p. 75):

Significados constitui a palavra-chave da Geografia cultural renovada. Incorpora a tese de Cassirer (2001) (Nota de Rodapé com essa referencia), de que para a compreensão da realidade social é necessário se ir além de sua organização, constituição e estrutura, introduzindo-se os significados que dela fazem aqueles que com suas práticas sociais construíram a própria realidade. Trata-se de interpretar a espacialidade criada e seus sentidos.

Neste sentido, a Geografia Cultural se mostra como uma ferramenta epistemológica fundamental para a presente pesquisa, pois compreender os significados, as espacialidades e os sentidos relacionados aos sujeitos quilombolas é também objetivo aqui. Destarte, para compreender este homem e suas espacialidades, a Geografia Cultural se caracteriza pela pluralidade, pelo encontro e trabalho conjunto com outras áreas do conhecimento, realidade que Duncan (2000, p. 82) aponta como heterotopia epistemológica.

Desse modo, são estabelecidas nesta pesquisa ligações com diferentes ciências, dentre elas história, sociologia e antropologia. Todavia, é com esta última que se realiza o maior contato, pois para compreender as realidades geográficas, se faz necessária a análise do sujeito. De modo que, a pesquisa tem como seu principal sujeito o quilombola.

Contudo, os estudos das Comunidades Remanescentes de Quilombos não englobam apenas debates culturais, mas também debates políticos que acabam por se materializar no território, tornando-se então causa de interesse geográfico. Neste sentido, de acordo com Corrêa e Rosendahl, tal relação entre cultura e política também revela-se como uma linha de estudo da Geografia Cultural em sua perspectiva renovada (2008, p. 76). Especialmente, quando estabelece relações entre a cultura e outros temas como “... classes sociais, poder, políticas culturais...”. (CORRÊA; ROSENDAHL, 2008, p. 76).

Diante destes elementos teóricos, Corrêa (2007, s.p.) destaca que na Geografia Cultural renovada são produzidos trabalhos sob três influências, sendo elas: a humanista, a marxista e a pós-estruturalista. Sendo, a última a que mais está de acordo com a presente pesquisa, pois se caracteriza por apresentar e utilizar-se de uma

variedade de caminhos teóricos e metodológicos. Dentre os autores relacionados a este olhar e recorrentes na presente pesquisa estão: Bhabha (1998); Deleuze; Guatarri (1995; 1996); Geertz (2008); Guatarri; Rolnik (2006) e Hall (2006).

Sob este contexto teórico, buscou-se pautar as análises dos quilombolas de Adrianópolis - Vale do Ribeira paranaense diante do viés da sua construção histórica, da cultura material e imaterial, especialmente da sua condição social, política e de sua possível (re)construção. Pretendeu-se então, entender um sujeito que é plural e analisar esta realidade com auxílio das teorias e não o contrário.

O campo da pesquisa bibliográfica/documental - “Os olhares” - esta ramificação do quadro metodológico, complementa o anterior, uma vez que, apresenta autores e fontes utilizadas para a construção da mesma. Como já mencionado, o trabalho em questão pautou-se na diversidade, utilizando-se de autores não necessariamente geógrafos ou com discussões geográficas. Entretanto, dentre os principais olhares que contribuíram com os fundamentos teóricos para discussão, estão: Geertz (2008); Barth (1998); Deleuze; Guatarri (1995; 1996); Guatarri; Rolnik (2006). Tais teóricos apresentaram-se como intensos interlocutores na pesquisa, pois revelaram concepções acerca de: cultura, especialmente em debate contemporâneo; etnia, etnicidades, fronteiras entre estes grupos – fronteiras étnicas; de identidades cultural, processos territoriais e apresentação de perspectivas rizomáticas para articulação destes conceitos. Enfim, reflexões oriundas de não geógrafos e que demonstraram-se fundamentais a pesquisa.

Juntando-se a eles, outros teóricos foram utilizados, especialmente, para discutir a questão negra e a questão quilombola em diferentes escalas e perspectivas de análises, dentre elas a política, socioeconômica e cultural, todas envoltas a uma dimensão temporal e espacial da temática. Dentre os teóricos de maior recorrência estão: Alberti e Pereira (2008); Arruti (2006); Cambuy (2011); Fiabani (2005; 2008); Gomes (1996); Hall (2006); Leite (1996; 2008; 2011); Montes (2006); e Reis; Gomes (1996).

No que tange aos olhares acerca dos demais agentes relacionados à temática e também relevantes neste processo, estão teóricos como: Barbalho (2007); Botelho (2001); Simis (2010) e Scherer-Warren (1993; 2003; 2004; 2010; 2011). Todos

apresentam definições, históricos e articulações no cenário nacional de agentes como Movimentos Sociais e Movimento Negro, poder público por meio das políticas públicas, em especial as culturais e debates acerca das organizações civis.

Dentre os olhares que estabeleceram relação do debate quilombola com a ciência geográfica, foram buscadas reflexões de geógrafos como: Alves (2010); Alves; Löwen Sahr (2010); Alves (2011); Anjos (2000; 2007; 2009a; 2009b); Carril (2006); Dardel (1990; 2011); Haesbaert (2002; 2006; 2009); Löwen Sahr; Sahr (2009) e Löwen Sahr (2011).

Assim, vale destacar que os teóricos mencionados são aqueles considerados interlocutores fundamentais a pesquisa, pelas contribuições representativas tanto no âmbito teórico quanto metodológico. Logo, estes tiveram suas visões articuladas quando era cabível e, assim forneceram embasamento para compreender o objeto de pesquisa e suas relações. Posto que, de acordo com Couto (2011, s.p.), “Quanto maior a pluralidade de esquemas teóricos explicativos plausíveis, maior liberdade terá o cientista para trabalhar os objetivos que tem em vista”.

Campo da pesquisa empírica - “As falas” - apresentam-se neste tópico as falas, isto é, os trabalhos de campo, seus locais e formas de realização. Faz-se relevante salientar que alguns dos trabalhos de campo, especialmente os dirigidos às comunidades quilombolas do município de Adrianópolis, foram realizados antes mesmo do levantamento teórico mais denso. Estratégia que contribuiu para o desenvolvimento da pesquisa, pois anteriormente a entender como teóricos revelavam esta realidade, buscou-se verificar como a realidade se revela por si só.

Assim, os trabalhos de campo realizados foram compostos por quatro momentos: a observação dos sujeitos, da sua realidade; o instigar para que as representações, as percepções individuais e do grupo fossem expostas; o registro destas; e as análises do conjunto.

A observação abarca o primeiro contato com os grupos e/ou indivíduos. Trata-se da fase das apresentações, de conhecê-los e a sua realidade. O segundo momento é o do instigar, dos questionamentos, das conversas ou ainda das entrevistas, que foram realizadas em diferentes modalidades. Uma delas são as entrevistas semi-estruturadas que continham um roteiro pré-formulado acerca da temática. Estas foram

realizadas especialmente com as lideranças das Comunidades Remanescentes de Quilombos, lideranças políticas e representantes do poder público. Outro tipo de entrevista realizada foram as abertas ou não estruturadas, nas quais os sujeitos ficavam livres para falar acerca de um tema específico, narrar sua história de vida, as vivências que permeavam a temática da conversa. Estas foram realizadas com quilombolas pertencentes às comunidades foco do estudo, de forma individual.

Por fim, também foram realizadas as entrevistas em grupo, na qual o mesmo foi estimulado a falar das suas vivências, de suas necessidades e desejos. Nesta modalidade todos participaram e, foi possível observar como eles percebem e discutem a sua condição de quilombola. Esta modalidade foi realizada durante o campo organizado pelo Ministério Público do Paraná nas Comunidades Remanescentes de Quilombos do município de Adrianópolis. Além destas entrevistas, também houve momentos de intensa inserção junto ao cotidiano das comunidades, o que possibilitou captar de modo mais aprofundado este sujeito, suas relações entre si, com outros, bem como, suas vivências.

O terceiro momento diz respeito ao registro destas conversas e/ou entrevistas. O mesmo foi realizado via gravações autorizadas das falas, anotações e fotografia. Sendo este último um recurso valioso na presente pesquisa, pois via o mesmo foi possível tornar um pouco mais próxima a realidade vivenciada em campo. Na sequência tem-se o quarto momento. Este, por sua vez, tange as análises do conjunto das observações e falas. Destarte, os trabalhos de campo da presente pesquisa estão divididos em: realizados nas comunidades quilombolas e; realizados em espaços não, eminentemente, quilombolas como as sedes municipais de Adrianópolis e Barra do Turvo, além dos realizados no município de Curitiba, que concentra sede de órgãos públicos, ONG's e de eventos realizados em prol das comunidades quilombolas do estado do Paraná. Todos realizaram-se entre os anos de 2010 a 2012.

Dentre os trabalhos de campo que tangem as comunidades quilombolas de Adrianópolis, um dos primeiros contatos com uma das comunidades foi realizado em 2010, na comunidade de São João na data da apresentação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da comunidade a mesma. Este momento foi conduzido pela equipe da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), coordenada

pela Profa. Dra. Cicilian Luiza Löwen Sahr, que realizou o relatório. Também estiveram presentes funcionários do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e do, até então existente, Grupo de trabalho Clóvis Moura (GTCM)¹ representando a esfera estadual. Neste primeiro contato foi possível perceber a comunidade, anseios, dificuldades, relações com o território habitado, ainda que de modo inicial, por meio das manifestações ao longo da apresentação do relatório e, posteriormente via entrevistas realizadas com os líderes da comunidade: Sr. Maurício e Sr. Amaury. Este momento foi fundamental para construir relações de proximidade com os mesmos, em especial com os líderes quilombolas.

Ainda no ano 2010, foi realizado um trabalho de campo mais abrangente, com duração de dois dias. O mesmo abarcou as comunidades de Adrianópolis acessadas pelo município paulista de Barra do Turvo, as comunidades de Córrego do Franco, Estreitinho, São João e Três Canais. Este trabalho de campo foi realizado em conjunto com outros agentes como a UEPG, o GTCM, o INCRA, o Instituto de Terras, Cartografia e Geociências (ITCG) e o Ministério Público. Tais órgãos realizavam rodas de conversas ou entrevistas em grupo nas comunidades com lideranças e moradores e, por meio de questionamentos pré-estabelecidos captaram informações acerca das condições de vida destes grupos, a fim de que estas subsidiassem suas ações no estado do Paraná. Um dos frutos deste trabalho de campo em específico foi o Projeto Setorial/Diagnóstico Quilombolas realizado pelo Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Direitos Constitucionais (CAOP).

Contudo, as vivências por meio de trabalho campo não se realizaram apenas no ano de 2010, nas comunidades

acessadas pelo município paulista ou acompanhados de outros agentes. Em 2012 também realizou-se um trabalho de campo mais intenso que durou cerca de 20 dias. Este contemplou visitas às comunidades acessadas tanto por Barra do Turvo, quanto as acessadas pela sede municipal de Adrianópolis, logo as nove comunidades.

¹ O Grupo de Trabalho Clóvis Moura (GTCM) é grupo de trabalho intersecretarial, criado em 2005 por meio de resolução estadual conjunta 01/2005. O objetivo do grupo era realizar um levantamento das Comunidades Remanescentes de Quilombos existentes no estado e, assim, apresentar dados para a formulação de políticas públicas voltadas a este grupo específico (LEWANDOWSKI, 2009, p. 42). O GTCM teve suas atividades encerradas em 31 de Dezembro de 2010, com produção de materiais diversos.

Também buscou-se, neste momento, estabelecer uma vivência maior nos municípios anteriormente citados, a fim de verificar também o relacionamento dos quilombolas e não quilombolas e, a visão deste acerca das comunidades.

Este trabalho de campo ou vivência da pesquisa, em especial, apresentou outra condição de relações com os pesquisados, mais próxima dos hábitos cotidianos, posto que, o processo de aproximação foi sendo construído desde as inserções em 2010, sendo que em 2012 este processo atingiu seu auge. Foi neste momento, após observações, visitas, entrevistas abertas ou ainda, conversas informais durante trajetos cotidianos percorridos pelos quilombolas, que agentes e estruturas não antes mencionadas apareceram e revelaram-se como características relevantes neste processo de (re)construção identitária, como as igrejas evangélicas e algumas organizações civis.

Assim, este período de vivência na realidade espacial e cotidiana das comunidades em 2012, abarcou conversas informais e entrevistas realizadas com líderes das comunidades e demais moradores, e visitas a órgãos públicos que possuem relações com as comunidades, localizados em Adrianópolis e Barra do Turvo. Visitou-se a Prefeitura Municipal de Adrianópolis, Instituto Paranaense de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER) – sede Adrianópolis e, também organizações civis como a Cooperafloresta e as Igrejas Evangélicas frequentadas por moradores da Comunidade de São João, todas localizadas no município de Barra do Turvo. Logo, este momento da pesquisa foi um dos mais relevantes devido a possibilidade de aproximação e compreensão das dinâmicas vivenciadas por estas comunidades.

Com relação aos trabalhos de campo realizados em espaços para além da sede das comunidades quilombolas, tem-se como primeiro momento de observação e de questionamentos em 2010, a vivência em um momento relevante à luta quilombola, a 25ª Romaria da Terra, com o tema “Território e Comunidades Tradicionais” e lema “Quilombo: resistência de um povo, território de vida”, realizada na sede municipal de Adrianópolis. Neste momento foi possível observar a organização e manifestação destes quilombolas e também entrevistá-los, especialmente acerca do que é ser quilombola. Haja vista que, a atmosfera de luta auxiliou positivamente na captação

destas falas. Neste momento as entrevistas foram realizadas com o Sr. Maurício e Sr. Amaury, lideranças da comunidade de São João, além de entrevistas com moradores de comunidades como São João, Córrego do Franco e João Surá. Também foram feitas entrevistas com lideranças do município, como o prefeito em exercício em 2010 e o padre do município.

Entretanto, estes trabalhos de campo não se resumiram apenas aos realizados na dimensão espacial de Adrianópolis e no município paulista de Barra do Turvo, mas também em eventos realizados no município de Curitiba sob a temática quilombola. Este foi o caso do I Encontro de Comunidades Tradicionais na sua Dimensão Socioambiental, realizado pelo Ministério Público do Paraná em 2010, que teve como objetivo investigar as condições de vida destes grupos no estado do Paraná e discutir suas problemáticas, especialmente as relacionadas às questões ambientais. Neste evento, também foram realizadas entrevistas com líderes das comunidades de São João, João Surá e Córrego do Franco. Todavia, este foi um dos primeiros contatos com as lideranças das comunidades, de modo que não apresentou muitas revelações, mas foi possível iniciar o acompanhamento da dinâmica de luta das comunidades.

Outro evento relevante e totalmente dedicado à questão quilombola foi a I Feira Quilombola do Paraná, em 2011, que reuniu as Comunidades Remanescentes de Quilombos do estado do Paraná, organizações civis e o poder público em sua esfera estadual e federal. Este evento buscou atribuir visibilidade as comunidades quilombolas paranaenses e realizar o lançamento do Selo Quilombola criado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), para os produtos fabricados pelas Comunidades Remanescentes de Quilombos. Neste momento foram realizadas entrevistas com lideranças de comunidades de Adrianópolis que expunham seus produtos. Estas abarcaram temáticas acerca do ser quilombola, do processo de regularização fundiária, das atividades econômicas da comunidade e, da receptividade acerca da própria feira.

Ainda acerca de inserções da pesquisa realizadas no município de Curitiba, estão as realizadas em órgãos públicos relacionados à temática quilombola. Este foi o caso do GTCM em 2010, no qual foram realizadas entrevistas com funcionários: da Secretaria de Relações com a Comunidade do Estado do Paraná (SERC) em 2012,

com funcionários responsáveis pelas relações com as comunidades quilombolas; do Ministério Público em 2012, também com responsável pelas questões referentes às comunidades; da Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB) em 2012, com responsável pelo Programa de Aquisição de Alimentos acessado pelas comunidades de Adrianópolis; do INCRA – sede Curitiba em 2012, a fim de investigar o andamento dos processos de regularização fundiária e, com representantes da SEPPIR em 2010, na busca de compreender as políticas voltadas a estas comunidades, especialmente no caso paranaense.

Nesta dimensão não houve grandes dificuldades em acessar informações, todavia nos contatos realizados junto às organizações civis que apresentavam ligações com estas comunidades, este problema apresentou-se. Dentre as organizações procuradas e acessadas com sucesso, estão: a Rede de Mulheres Negras, realizado em 2012, por meio de participação no “III Encontro Paranaense de religiões e matrizes africanas e saúde: enfrentando as vulnerabilidades” e, realização de entrevista; a organização civil Terra de Direitos que já manteve projetos com as comunidades; e a Comissão Pastoral da Terra, na qual foi realizada entrevista em 2012 com o responsável pelas atuações nas comunidades que participaram da 25ª Romaria da Terra em 2010. Entretanto, houve organizações civis mencionadas nos discursos de quilombolas que não retornaram os contatos ou possuem contato desatualizado, impossibilitando o acesso.

Todavia, vale destacar que a dimensão do campo foi fundamental a esta pesquisa e extremamente reveladora, seja diante de um pronto retorno dos sujeitos acessados, seja no silêncio ou desencontro com os mesmos. Posto que, a ausência e o desencontro de informações entre os sujeitos quilombolas e demais agentes também revela descompassos pertinentes ao processo de (re)construção identitária do quilombola contemporâneo.

Neste sentido, os caminhos metodológicos que nortearam a pesquisa, propuseram três campos que se complementam e, possibilitam a compreensão do objetivo proposto. Caminhos estes que, buscaram valorizar o sujeito e a análise partir da realidade territorial quilombola.

Toda esta conjectura de pesquisa conduziu a construção da presente tese, que apresenta-se sob duas partes, em cinco capítulos ao todo. Estes buscam evidenciar, diante de uma lógica teórica e metodológica fundamentos que ao final permitam revelar este sujeito quilombola contemporâneo, os processos e os agentes que o circundam.

Na primeira parte - O que é ser quilombola? Diferentes olhares para uma questão comum - buscou-se discutir o ser quilombola sob diferentes olhares, sobretudo à perspectiva semântica. Posto que, esta coloca em discussão a esfera acadêmica e política, a perspectiva histórica do africano no Brasil, das suas origens a formação dos quilombos, e a perspectiva da luta destes sujeitos acerca de serem reconhecidos enquanto indivíduos e/ou grupo detentores de uma carga cultural específica. Tal debate realiza-se por meio do olhar acadêmico, político e também pelo olhar e falas dos sujeitos, os quilombolas.

Todavia, destacar o ser quilombola apenas a partir destes olhares e falas, não é suficiente para compreender que tipos de identidade-territorial vêm sendo construídas por estes sujeitos. Desta maneira, se faz necessário discutir como questões referentes ao território, identidade e cultura articulam-se nestas duas perspectivas, acadêmica e política, fornecendo bases para o entendimento destas (novas) configurações territoriais que emergem.

Neste sentido, foram construídos três capítulos a fim de propiciar este debate, logo este revelar do quilombola contemporâneo. O primeiro capítulo procurou-se discutir o ser quilombola a partir de uma perspectiva semântica. Esta abarca os debates acadêmicos e políticos, especialmente os estudos antropológicos e os elementos jurídicos, além da perspectiva histórica que acompanha a discussão acerca das concepções do ser quilombola.

No segundo capítulo realiza-se uma discussão acerca do ser quilombola, mas com enfoque na complexidade escalar que o abarca. Como fundamento para o mesmo, tem-se o viés histórico do africano no Brasil, no qual ressaltam-se as suas origens, as formações iniciais dos quilombos e o processo de evolução deste sujeito e grupo na história do país.

Ainda, a fim de compreender a complexidade escalar que o cerca, as discussões seguem na busca de revelar o quilombola no cenário do Vale do Ribeira

paranaense. Trata-se de ânsia por desvelar um Paraná Negro. Apresenta-se, assim, um debate que discute o sujeito quilombola na perspectiva da luta nacional, a fim de serem reconhecidos enquanto indivíduos e/ou grupo detentores de uma carga cultural específica.

Na sequência, no último capítulo desta primeira parte, buscou-se mais subsídios teóricos para entender o ser quilombola e as identidades territoriais que vem sendo construídas pelos mesmos. De modo que, este dedicou-se a compreender como concepções acerca de território, identidade e cultura articulam-se nas perspectivas acadêmica e política.

Assim, esta primeira parte tem como intento discutir o primeiro e mais relevante agente da presente análise – o quilombola, diante de diferentes olhares e falas. A fim de que, a partir desta primeira arquitetura seja possível entender este sujeito político e cultural que emerge na sociedade brasileira e, na ciência geográfica como sujeito de novas identidades-territoriais. Entende-se que, esta primeira construção teórica apresenta-se como grande elemento de articulação entre os diferentes momentos da tese. Uma vez que, os capítulos presentes na segunda parte, apresentam discussões iniciadas ou mencionadas neste primeiro momento, assim é estabelecida uma forte ligação com esta primeira reflexão.

Nesta segunda parte - O entrelaçar dos sujeitos: o ser quilombola para o poder público e as organizações civis - pretende-se discutir este movimento que cerca as comunidades quilombolas e os demais agentes já mencionados, a fim de compreender como se realiza o processo de (re)construção identitária do quilombola. Deste modo, busca-se neste momento apresentar estes sujeitos, suas relações e impactos na realidade quilombola de Adrianópolis.

Inicialmente, no quarto capítulo discute-se o agente poder público, por meio das políticas públicas voltadas ao quilombola, de maneira a investigar como o elemento cultura aparece na construção e aplicação destas. Este debate pauta-se em uma reflexão inicial acerca do histórico das políticas públicas culturais no Brasil e o impacto destas sob a população quilombola, especialmente no município elencado. Assim, se faz alvo deste debate reflexões acerca Programa Federal Brasil Quilombola e as ações que derivam do mesmo, nos níveis federais, estaduais e municipais. Dentre elas,

destaque para duas políticas que apresentam-se essenciais as comunidades o Programa de Aquisição de Alimentos e a políticas de regularização fundiária.

No quinto capítulo é momento de destacar a ação dos demais agentes e suas agências diante do processo chave da pesquisa, isto é, na possível (re)construção destes sujeitos e das territorialidades e geograficidades vivenciadas. Assim, discute-se o Movimento Negro e as organizações civis, diante de aspectos teóricos e empíricos das comunidades elencadas; as Igrejas Evangélicas que emergem neste processo como agentes relevantes e presentes no cotidiano das comunidades; e as próprias comunidades também como agentes do seu processo.

Por fim, ainda neste capítulo apresenta-se um debate acerca deste entrelaçar de diferentes agentes e a contribuição destes neste processo de (re)construção. Logo, trata-se do momento em que se almeja amarrar os debates a fim de confirmar ou revogar as hipóteses propostas.

PARTE I
O QUE É SER QUILOMBOLA?
DIFERENTES OLHARES PARA UMA QUESTÃO COMUM

As discussões acerca da questão quilombola no Brasil têm sido realizadas em diferentes áreas do conhecimento. Estas se avolumaram especialmente nos últimos 20 anos, em função de um constante debate nos países da América Latina acerca de seus povos tradicionais e das inclusões e alterações realizadas na legislação brasileira acerca desta temática (ver ARRUTI, 2006; FIABANI, 2005; LEITE 1996, 2008, 2011; REIS, GOMES, 1996). Tais discussões têm sido apresentadas por diferentes vieses, sendo eles acadêmicos e/ou políticos, e pertinentes à luta vivenciada pelos quilombolas de forma individual ou organizada.

Diante deste panorama inicial, esta primeira parte da tese tem como objetivo discutir o que é ser quilombola no Brasil perante os diferentes olhares e falas. Acredita-se que esta pluralidade na discussão seja necessária para o entendimento deste “novo” sujeito que emerge na sociedade brasileira, de forma geral, e na ciência geográfica, como sujeitos de novas identidades-territoriais. Pluralidade que, revela-se como um paradigma segundo Corrêa (2011). O mesmo destaca-se pelos diferentes olhares e teorias, que em alguns momentos conflitam-se e em outros unem-se, apresentando uma “concepção rizomática” (p. 61).

Assim sendo, apresentam-se aqui alguns questionamentos norteadores para reflexão, dentre eles: O que é ser quilombola no Brasil? Quais elementos identitários carregam estes sujeitos? Trata-se de sujeitos políticos e/ou culturais? Que tipo de identidade-territorial é construída por cada sujeito e/ou pela sua coletividade? Quais elementos esta identidade-territorial carrega?

Tais questionamentos, que tendem a direcionar a reflexão proposta, se fazem pertinentes, pois versam acerca de uma luta travada pelos quilombolas, luta esta de longo percurso e abrangência, mas ainda pouco conhecida. Tal invisibilidade se encontra presente na maior parte da sociedade brasileira, inclusive na sociedade

científica de forma geral e na geográfica de forma específica, pois ainda são poucos os trabalhos que tratam destes sujeitos se comparada à intensidade da luta.

Leite corrobora neste sentido, quando afirma que:

Trata-se, portanto, de uma questão persistente, tendo na atualidade importante dimensão na luta dos afro-descendentes. Falar dos quilombos e dos quilombolas no cenário político atual é, portanto, falar de uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão científica em processo de construção (2011, p. 333).

Assim sendo, os olhares que irão nortear a presente reflexão acerca do ser quilombola referem-se, sobretudo, à perspectiva semântica. Esta coloca em discussão a esfera acadêmica e política, a perspectiva histórica do africano no Brasil, das suas origens a formação dos quilombos, e a perspectiva da luta destes sujeitos, acerca de serem reconhecidos enquanto indivíduos e/ou grupo detentores de uma carga cultural específica. Além disso, é representada pelo olhar acadêmico, político e também pelo olhar e falas dos sujeitos, os quilombolas.

Contudo, ressaltar o ser quilombola apenas a partir destes olhares e falas, não é suficiente para compreender que tipos de identidade-territorial vêm sendo construídas por estes sujeitos. Desta maneira, se faz necessário discutir como questões referentes ao território, identidade e cultura articulam-se nestas duas perspectivas, acadêmica e política, fornecendo bases para o entendimento destas (novas) configurações territoriais que emergem.

A questão semântica dos quilombos e, mais recentemente, das Comunidades Remanescentes de Quilombos inclui as discussões realizadas por diferentes teóricos em diferentes períodos. Esta concepção foi sendo alterada ao longo dos anos em função dos momentos históricos, da sociedade vigente e do contexto político, econômico e cultural. Tais reflexões foram calcadas por meio dos olhares de teóricos, pertinentes a momentos históricos diferenciados, que refletiam os olhares da sociedade e do poder público, via legislações do país.

Dentre os autores que retrataram os quilombos na sociedade escravista, destaca-se o historiador alemão Handelman, que observava Palmares como um Estado negro, que teve de ser exterminado para a manutenção da sociedade branca, escravista (FIABANI, 2005, p. 50). No período pós-abolição, primeira metade do século XX, destacam-se autores como Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Édson Carneiro. Estes

com estudos voltados a uma abordagem culturalista, isto é, apontando o quilombo no Brasil como um movimento restauracionista da África, sob a perspectiva dos modos de vida e cultura (REIS, GOMES, 1996, p. 198). Segundo Leite (2011, p. 340), nessa abordagem não se valoriza aspectos de luta e resistência.

Contrapondo os culturalistas, também no século XX, surge uma nova perspectiva para a análise dos quilombos. Esta se debruça sob os estudos dos grandes quilombos do período escravista, destacando o seu caráter revolucionário e rebelde (REIS, GOMES, 1996, p. 201). Neste período, nomes como Clóvis Moura, Décio de Freitas e João Alípio Goulart vão se destacar.

A análise acerca da questão semântica segue em direção a autores cuja contribuição deu-se no período pós-constituição de 1988, como Arruti (2006), Leite (2011), Reis e Gomes (1996), Munanga (1996), Scwarcz e Queiroz (1996), Fiabani (2005) e Anjos (2000; 2007; 2009a; 2009b). Assim, tal constructo teórico permeia abordagens históricas, antropológicas e políticas.

Na perspectiva histórica pretende-se destacar o processo da imigração africana, o surgimento dos primeiros territórios quilombolas no Brasil e o processo evolutivo dos mesmos até o presente. Neste momento, acompanha-se de forma mais destacada as Comunidades Remanescentes de Quilombos da unidade territorial do Vale do Ribeira, mais precisamente da porção paranaense, área de estudo da presente pesquisa. Neste contexto territorial, concentram-se na atualidade 11 das 36 comunidades já certificadas pela Fundação Cultural Palmares no estado do Paraná. As mesmas estão distribuídas em três municípios, sendo eles Adrianópolis, Bocaiúva do Sul e Dr. Ulysses, todos fazendo parte da Região Metropolitana de Curitiba.

Na perspectiva da luta que os próprios quilombolas travaram e tem travado cotidianamente, destaca-se o aspecto da busca pelo reconhecimento destes enquanto sujeitos detentores de uma carga cultural diferenciada e relevante para a sociedade brasileira. Luta esta que, abarca as primeiras manifestações do movimento social negro e suas evoluções, com a Frente Negra Brasileira, na década de 1930, e nos dias atuais com o Movimento Negro Unificado e as associações oriundas do processo evolutivo dos quilombos, atuais Comunidades Remanescentes de Quilombos (BANDEIRA, 1998, p. 48).

Tal conjectura, relacionada às ações das comunidades quilombolas, especialmente após 1988, articuladas sob o aspecto de rede, podem vir a configurar um coletivo em rede, como aponta Scherer-Warren (2011, p. 2). Trata-se de uma articulação entre comunidades, intuições e setores da sociedade, que segundo a mesma autora, estão atrelados a Movimentos Sociais (SHERER-WARREN, 2011, p. 2-3). No caso dos quilombolas tem-se o Movimento Negro e o próprio Movimento Sem Terra, uma vez que envolve diretamente questões fundiárias vinculadas ao movimento étnico. Enfim, abarca a articulação de um coletivo, que é composto por “nós”, que se integram em rede de Movimentos sociais diferentes.

Neste momento, para além da visão acadêmica e política acerca da luta quilombola, buscar-se-á também ressaltar a voz dos quilombolas, representados aqui pelo conjunto das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Vale do Ribeira Paranaense, mais precisamente pelas nove comunidades localizadas no município de Adrianópolis. Vale destacar que neste primeiro momento da pesquisa esta voz será menos explorada, pois é no segundo momento, quando tem-se análise dos agentes, dentre eles as comunidades, que a mesmas adquirem maior sonoridade. De modo que, a discussão que segue, pautar-se-á nas reflexões acerca dos direitos mais básicos, dentre eles o da sobrevivência, do direito a terra e o da sua visibilidade. Enfim, o direito a inclusão em uma sociedade da qual até agora estiveram à margem.

Por fim, busca-se compreender como a noção de território, identidade e cultura permeiam as dimensões teóricas e as pertinentes as falas. Dessa forma, a análise do ser quilombola no Brasil a partir de diferentes perspectivas, fornece embasamento para o entendimento de como as identidades-territoriais e as “geograficidades quilombolas” (LÖWEN SAHR et al, 2011) vem sendo (re)construídas ao longo do histórico das organizações e manifestações deste grupo. Estes, além de estabelecerem lutas pela terra e por direitos básicos, exercem uma luta cotidiana contra a invisibilidade pertinente aos olhares de diferentes sujeitos, dentre eles o político, o civil, o científico e também o geográfico.

CAPÍTULO 1

O SER QUILOMBOLA E A PERSPECTIVA SEMÂNTICA

A expressão quilombo em seu sentido primeiro, deriva da palavra *Kilombo*, que na língua africana *Bantu* remete à união, ao coletivo e à luta de uma sociedade de jovens africanos guerreiros existentes na África Central, áreas que hoje seriam Congo e Angola (ver ASSUNÇÃO, 2009; ITCG, 2008). Concepções estas, que conduzem as primeiras interpretações do termo também no Brasil.

Em outras sociedades escravistas termos diferenciados surgiram, dentre eles *palenques*, *cumbes* na América Espanhola, *marrons* na região dos Estados Unidos e Canadá, e *grand marronage* na França (REIS, 1996, p. 10). Muito embora os termos fossem diferenciados entre as nações ou até mesmo no Brasil, onde se falava em *mocambos* para se referir a quilombos, a definição inicial se refere à concepção da sociedade escravista do século XVI. Esta concepção se atrela a ideia de um grupo de escravos fugidos, ou ainda, se alia a ideia de resistência ao trabalho, ao desejo de não trabalhar. Concepções que, de certo modo, foram incorporadas via influência do poder público e dos teóricos defensores de grupos sociais determinados que, passaram a constituir o imaginário da sociedade brasileira acerca dos afrodescendentes.

Reis e Gomes (1996, p. 9) apontam que para o continente americano foram enviados mais de 15 milhões de homens e mulheres tirados forçosamente de sua origem – a África. Países como Equador, Colômbia, Nicarágua, Suriname, Belize e Honduras também receberam este grande contingente de africanos (SILVA, 2010, p. 11). No Brasil este processo de exploração e resistência dos africanos durou cerca de quatro séculos. Estes foram trazidos em função de uma conjectura econômica que se estabelecia e propunha a exploração das terras coloniais.

Assim como outros grupos humanos, os africanos também não se adaptavam ao sistema de escravidão, de modo que as rebeliões, os levantes e o desejo por liberdade foram recorrentes. Conforme Siqueira (2011, p. 3), desde o início da exploração da mão de obra africana em território brasileiro, no século XVI, houve rebeliões e estabelecimento de núcleos de resistência, ao que já se denominava de

quilombos. Reis e Gomes (1996, p. 9) além de afirmar estas relações entre escravidão, resistência e fugas apontam que a contrariedade ao sistema em que viviam se manifesta não apenas com o surgimento dos quilombos, mas sob outras formas, como por meio do suicídio e da autoflagelação.

Os quilombos no Brasil adquiriram características diferentes daqueles de origem africana. Eles não eram redutos apenas de escravos fugidos, concentravam-se neles indígenas e brancos excluídos do sistema (BRANCO, 2007, p. 49). Isto é, tratava-se de sujeitos que não se adaptavam ao sistema vigente – o escravista - e reuniam-se, tendo o seu descontentamento como um elo de territorialização.

Tal conjectura fez com que este fenômeno de busca por liberdade, de formação de micro-sociedades com regimentos e ideais próprios, fossem vistos pela sociedade vigente como uma ameaça à organização social e ao poder político e econômico das elites do período. Desse modo, eram combatidos veementemente, em guerrilhas, emboscadas, enfim em situações diversas que os levavam a morte ou, o mais comum, a re-escravização (FIABANI, 2005, p. 299). O mesmo autor aponta o fenômeno dos quilombos no Brasil como a maior ação grevista que a sociedade capitalista já presenciou (2005, p. 7).

Sendo assim, observa-se que o olhar acerca do processo de escravização, fuga dos escravos, formação dos quilombos e retaliações a estes espaços escravos, foi divulgado pelos escritores do período. Entretanto, raros foram os defensores ou ainda os escritores e obras que destacaram os feitos e a organização do Quilombo dos Palmares neste período. Pelo contrário, prevalecia uma visão acerca do quilombo extremamente negativa, na qual o quilombo não era reconhecido como uma organização social, mas como uma intimidação a organização social e econômica da elite escravista. Isto é, trata-se de um processo de construção da concepção do quilombo histórico, pautado na ideia de concentração de escravos fugidos em espaços que não os das fazendas de origem (FIABANI, 2008, p. 37).

Neste sentido, a apresentação desta construção teórica inicial dar-se-á aqui em três momentos, sendo eles: as primeiras concepções de quilombo com o Conselho Ultramarino em 1740 até a abolição em 1888; as discussões a partir da abolição até a constituinte de 1988; e, por fim, a apresentação dos debates que se realizam em uma

nova fase da discussão, influenciada diretamente pelo olhar do poder público acerca dos quilombos no Brasil. Fase esta que irá enfatizar, mais diretamente, o processo recente de ressemantização do termo.

1.1 A CONCEPÇÃO DE QUILOMBO: DOS PRIMÓRDIOS A ABOLIÇÃO

Anteriormente a mais famosa definição de quilombo, elaborada por Dom João VI para o Conselho Ultramarino em 1740, já haviam sido estabelecidas definições acerca do termo quilombo. Estas, que datam de 1722, foram calcadas pelos capitães do mato², que segundo Fiabani (2005, p. 269), os definiam como um aglomerado de mais de quatro cativos em um lugar distante, com elementos que pudessem garantir a estabilidade do grupo. Contudo, a definição que vem a seguir, em 1740, não altera muito a proposição anterior e define quilombo como a reunião de cinco ou mais cativos em local despovoado, não apontando a necessidade de encontrar nesta área elementos para subsistência do grupo (FIABANI, 2005, p. 269).

Desse modo, naquele momento, para a coroa portuguesa não era preciso que o grupo justificasse materialmente a sua intenção de se estabelecer no outro lugar, porém bastava a condição de estar fugido. Esta, já garantia a existência de um quilombo.

Entretanto, em definições posteriores empregadas pela própria coroa, a ideia de sustentabilidade é novamente incorporada, por meio da figura do pilão ou de outros instrumentos que atestasse tal condição (FIABANI, 2005, p. 269). Deste modo, o quesito sustentabilidade se mostra recorrente nas definições iniciais de quilombo, especialmente no período colonial e imperial. A presença deste item refere-se a certa estabilidade, o que representava para os escravistas uma maior ameaça, uma vez que estes elementos apontavam os quilombos enquanto pequenas sociedades formadas à margem da sociedade hegemônica.

² Na sociedade escravocrata eram os funcionários responsáveis por capturar e punir os escravos que fugiam dos domínios das propriedades.

Desse modo, tais concepções iniciais enfatizam três condições básicas para formação de quilombos no Brasil, são elas: um número mínimo de reunidos, indicadores materiais de sustentabilidade e escravos negros fugidos. Todavia, esta visão inicial que perdura por muito tempo e, ocupa inclusive o imaginário dos brasileiros na contemporaneidade, foi considerada por Almeida (2002, p. 47) como uma concepção “frigorificada”, ou seja, manteve os aspectos concebidos pela coroa.

Assim, os quilombos deste período inicial foram definidos pela “... pela presença do trabalhador que fugiu por não aceitar a apropriação feitorizada da sua capacidade de trabalhar” (FIABANI, 2005, p. 273). Desta forma, conforme Fiabani (2005, p. 292), eles eram vistos pelas autoridades como transgressões sociais da ordem natural da sociedade, dos paradigmas adotados, pois se tratava de agressões aos princípios mais relevantes da sociedade escravista, os referentes à propriedade de terras e aos recursos – os escravos.

Diante desta conjuntura, que se estabelece a partir de definições dos capitães do mato e da coroa portuguesa, autores deste período, mais precisamente até a abolição da escravatura, em 1888, realizaram construções teóricas que expressavam os seus olhares acerca do fenômeno dos quilombos no Brasil. Estes olhares, em sua maior parte, eram influenciados pelo contexto histórico e econômico do momento. Dentre estes, destaca-se Rocha Pita no século XVII, que mencionava em suas obras a presença de trocas entre quilombolas e sociedades escravistas, ainda que fosse diante de pressão e medo (FIABANI, 2005, p. 42). Isto contaria a maior parte dos posicionamentos da época, que os tachavam como grupos isolados (FIABANI, 2005, p. 41).

Vale destacar que, a maior parte dos relatos desta fase se deve a análises realizadas a partir da dinâmica de Palmares, um dos quilombos mais expressivos da história do Brasil. De modo que, para o escritor português Rocha Pita, o quilombo dos Palmares seria “... uma república rústica e a seu modo ordenada” (FIABANI, 2005, p. 42).

O historiador alemão Handelsmann também foi um destaque do período, este tinha posições um tanto radicais, embora expusesse exatamente a linha de raciocínio da sociedade escravista. De acordo com a leitura de Fiabani, o mesmo destacava que o

quilombo dos Palmares era um Estado negro, que teve de ser exterminado para a manutenção da sociedade branca, ou seja, a exterminação se fazia necessária e foi denominada pelo autor alemão como “triste sorte” (FIABANI, 2005, p. 50).

Já o autor Agostinho Malheiro, com suas produções no século XIX, é um dos poucos que parece, em parte, destoar das proposições anteriores. Ele avançava no sentido de que propunha uma superação lenta da escravidão por outro tipo de regime e destacava que esta seria a possibilidade de evitar as fugas, já que as mesmas eram inerentes à condição de escravidão (FIABANI, 2005, p. 49).

Dessa forma, a literatura da época tinha o interesse em menosprezar o movimento, de atribuir a ele especialmente valores negativos e, mesmo que reconhecessem certa organização social, especialmente a partir do exemplo de Palmares, tornavam a enfatizar a possível selvageria presente. Neste sentido, também ignoravam-se que quilombos, neste período e posterior ao mesmo, também foram constituídos a partir de doações de terras, heranças e pagamento a serviços prestados, não sendo exclusivamente reduto de escravos fugidos (SILVA, 2010, p. 23).

De forma geral, os olhares acerca dos quilombos tendiam a ser contrários ao movimento, atribuindo valores negativos, como a opção pelo não trabalho, violência e uma condição de selvageria, mesmo que reconhecessem certa organização, especialmente quando partia-se das análises a partir da realidade de Palmares. Tal leitura pode ser atribuída ao fato de se tratarem de autores europeus, detentores de uma cultura eurocentrista e financiados ou diretamente ligados aos negócios da sociedade escravocrata. Assim sendo, tanto no período da colônia quanto do império, a produção literária referente ao tema não se diferenciava muito, pois em ambos os momentos os autores destacavam a visão de superioridade acerca dos negros escravizados e/ou libertos.

1.2 A CONCEPÇÃO E AS DISCUSSÕES ACERCA DO QUILOMBO NO PERÍODO PÓS-ABOLIÇÃO ATÉ 1988

De acordo com a história do Brasil, a abolição da escravatura no país ocorre em 13 de maio de 1888 por meio da Lei Áurea. Em uma análise simplista para este acontecimento, o regime de escravidão no país passaria a não mais existir e com ele os quilombos e a relação conflituosa entre escravos e escravizadores. Contudo, a abolição dos escravos apenas parece os ter colocado ainda mais na linha da exclusão, uma vez que, o acesso a terra pelos recém libertos, especialmente com a Lei de Terras de 1850, era quase impossível devido à burocracia que envolvia altos custos, muitas vezes superiores ao valor da terra (FIABANI, 2005, p. 354).

A abolição foi, portanto, uma forma de manter as terras brasileiras sob o controle das elites. Observa-se, assim, ao longo da história do Brasil, que a política de terras estabelecida nunca favoreceu os africanos e seus descendentes, mesmo enquanto libertos. Por sua vez, esta condição de possível acesso a terra acenada com abolição não alterou em nada o que já estava posto, pelo contrário, acentuou as diferenças.

Sob este contexto, Leite afirma que:

Em diferentes partes do Brasil, sobretudo após a Abolição (1888), os negros têm sido desqualificados e os lugares em que habitam são ignorados pelo poder público ou mesmo questionados por outros grupos recém-chegados, com maior poder e legitimidade junto ao Estado (2011, p.334).

Todavia, o ato da abolição não suscita apenas discussões acerca do acesso a terra pelos africanos e seus descendentes ou inclusão social, mas este marco da história nacional indica discussões no que tange a existência dos quilombos após este período. Existem teses, como a de Fiabani (2005, p. 258), que apontam para um fim dos quilombos após este período, entendendo os quilombos enquanto reuniões de escravos fugidos, como era proposto ao longo da sociedade escravista. Assim, os quilombos no sentido histórico, construídos a partir do elemento fuga, teriam desaparecido. Posto que, não se teria mais reuniões de escravos fugidos, mas de africanos livres, reunidos com vistas a sobrevivência e a autonomia.

Contudo, tal proposição instiga alguns questionamentos como: Os quilombos existentes passariam a ser interpretados de que forma? Receberiam quais nomes? Ainda seriam combatidos pela elite socioeconômica? Fiabani (2005, p. 263), como um defensor da ideia da inexistência de quilombos enquanto reduto de escravos fugidos no período pós-abolição aponta que, passariam a existir comunidades negras, em suas maiorias rurais, que no século XX vieram a ser definidas como quilombos contemporâneos. Isto é, quilombos que não foram formados a partir da fuga de escravos, mas a partir da busca pela autonomia, pela subsistência destes africanos, inclusive após a abolição (FIABANI, 2008, p. 57). Alterava-se então, a condição dos quilombos. Condição esta que, aparentemente não revelava um combate intenso e direto neste período pós-abolição, mas indireto, uma vez que não eram ofertadas possibilidades de inserção cultural, social, econômica, especialmente no que abarcava a questão fundiária.

Assim, muitos grupos quilombolas apresentavam dificuldades em se manter nas terras já ocupadas e dificuldades, maiores ainda, em adquirir novas propriedades. Dessa forma, observa-se na realidade atual das Comunidades Remanescentes de Quilombos que o território ocupado inicialmente foi sendo perdido, muitas vezes via meios ilícitos, sendo o mais comum a mobilidade das cercas pertinentes as negociações realizadas entre quilombolas e fazendeiros.

Tal realidade foi descrita por moradores de Comunidades Remanescentes de Quilombos do Vale do Ribeira Paranaense durante entrevistas. Em uma das falas os moradores da comunidade de São João destacam que o fazendeiro vizinho deixa seu gado solto, iniciativa que aos poucos reduz o espaço usado pelo quilombola. De acordo com Sr. Amaury³, um dos quilombolas e líderes naturais desta comunidade, “... dá uma dor no coração ver isso, ele podia produzir ou então dar pra alguém produzir e não pode [...] o fazendeiro quer cada vez mais ir aumentando suas terras, deixando seu

³ Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010. Dentre as falas do Sr. Amaury, algumas foram concedidas neste período e, estas serão referenciadas no corpo do texto como Sr. Amaury (2010). As demais serão acompanhadas pelo ano em que foram concedidas. Nesta pesquisa os nomes de todos os entrevistados, moradores das comunidades, são fictícios, a fim de preservar a sua identidade.

gado solto, pra chegar uma hora e agente vender nosso terreno por pouco [...] ali nós estamos prensado [...], de um lado fazendeiro, de outro o parque.”

Entretanto, tal dinâmica que remete a luta pertinente à história quilombola, não se estabeleceu apenas no campo material, mas também no campo simbólico e cultural. Estes buscavam construir sua identidade, fosse para se diferenciar de outros grupos, fosse para assumir a condição de segregação social e residencial (LEITE, 2011, p. 338). Se fazia necessário reconhecer a si próprio e ser reconhecido enquanto um sujeito pertencente a uma sociedade, ainda que não fosse a nacional.

De acordo com Leite, sob esta perspectiva de transição de condição no período pós-abolicionista alteram-se os “... nomes e as táticas de expropriação, e a partir de então a situação dos grupos corresponde a outra dinâmica, a da territorialização étnica como modelo de convivência com os outros grupos na sociedade nacional” (2011, p. 338). Trata-se de um modelo que posicionava os africanos e seus descendentes diante dos grupos de imigrantes que adentravam o país, propondo a falsa ideia de miscigenação que, na verdade, estabelecia aos africanos um modelo de marginalização, de segregação velada (LEITE, 2008, p. 966).

Assim, seguindo o raciocínio de Leite (2011), a abolição nos moldes em que foi realizada no Brasil, se colocou como um instrumento de exclusão efetivo. Desse modo, os quilombos se mantiveram no período subsequente como espaço de resistência e luta por sobrevivência e autonomia, posto que a união se colocava como a única solução para a longevidade do grupo. Realidade que, na contemporaneidade com seus remanescentes ainda se apresenta, porém esta questão é tema para uma discussão mais adiante.

A fim de encaminhar a presente análise em direção ao debate acerca dos autores e suas construções teóricas neste período pós-abolição, busca-se analisar o fenômeno quilombola no período colonial e imperial e as comunidades negras do século XX. Gomes (1996, p. 200) tem contribuições acerca deste período. O autor destaca que os teóricos do início do século XX dedicam-se com maior intensidade aos estudos dos grandes quilombos e do fenômeno ocorrido nos séculos anteriores, contudo se inserem novos elementos ao debate até então estabelecido. Desta forma,

Gomes (1996, p. 201), a partir das produções do período, aponta uma classificação desta em torno de dois grandes eixos: o culturalista e o materialista.

As produções intelectuais com viés culturalista aparecem junto dos primeiros estudos da década de 1930. Elas apontavam os quilombos – anteriores a abolição e comunidades negras rurais e urbanas – pós-abolição, sob uma ótica restauracionista da África, enfocando modos de vida e cultura. De acordo as análises de Reis e Gomes, o quilombo no Brasil não representou uma ameaça à sociedade escravista, mas, como propunha a corrente culturalista, apresentou-se como um fenômeno contra aculturativo, “... uma resistência à “aculturação” européia, em que eram submetidos os escravos nas senzalas” (1996, p.11).

Para Leite (2011, p. 340), a leitura dos quilombos realizados neste período, especialmente sob este viés culturalista tendia a retratá-los como grupos isolados, que remetiam a certa harmonia ou a ausência de conflitos. Desse modo, os teóricos do período construíam uma leitura que não valorizava o contexto da luta ou da resistência. Segundo a autora, eles abordavam a questão como um fenômeno quase que natural já que se tratava de grupos tirados de sua terra de origem e que a desejavam reproduzir em solo brasileiro.

Segundo Fiabani (2005), dentre os autores que tinham suas produções seguindo este viés culturalista para com o fenômeno quilombola estão Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édson Carneiro, dentre outros. Sendo que, mesmo que tivesse uma mesma abordagem, suas contribuições apresentavam particularidades nas leituras acerca dos quilombos.

Raymundo Nina Rodrigues, médico baiano, apresentou em seus estudos uma visão definida como restauracionista, pois enxergava os quilombos como parte da África no Brasil, especialmente no que tange os modos de vida e cultura do grupo (FIABANI, 2005, p. 60).

Os estudos de Rodrigues, dentre ele o mais famoso “Os Africanos no Brasil” (2010, p.14-15), não apontam discussões referentes à resistência ou às condições de violência e maus tratos vividos no Brasil, mas reforçam a ideia de que os negros eram inferiores, e que esta era uma característica natural, o que contribuiria para que o povo brasileiro também o fosse, devido ao grande número de africanos no país.

Para Rodrigues:

A Raça Negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que acercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo (2010, p. 14-15).

Dessa forma, tais teorias ressaltavam aspectos culturais, mas não apresentavam avanços nas visões preconceituosas já postas, pelo contrário as reforçavam. Inclusive quando apontavam o fenômeno quilombola como contra-aculturativo, como fez Arthur Ramos, também médico e intelectual da época. Para o mesmo, os quilombos funcionavam como uma estratégia de defesa ao processo de aculturação europeia, logo se tratava de um fenômeno africano no Brasil (FIABANI, 2005, p. 67). Assim, sua visão acerca do negro era étnico-racial, dedicando-se aos estudos psicológicos acerca do negro.

Ramos institui com sua visão contra-aculturativa, seguidores, dentre eles Édson Carneiro, que partilhava do mesmo olhar, porém inseriu novos elementos ao debate. Destacou os processos de trocas entre escravos e brancos, o trabalho da mulher quilombola e reforçou o papel do quilombo como desbravador de fronteiras (FIABANI, 2005, p. 75).

Tal realidade empregada por teóricos e apropriada por discursos políticos dificultou o reconhecimento e a aceitação da identidade afrodescendente para a sociedade brasileira como um todo e, especialmente para o povo detentor desta carga identitária. Ao longo do processo de invenção desta sociedade nacional, a mesma se apoderou de simbologias deste grupo cultural como pertencentes a um todo, a uma sociedade nacional e não como elementos identitários de um grupo específico.

Segundo Munanga (1996, p. 216), pode-se afirmar que tais teorias contribuíram para a construção de um mito acerca da democracia racial no Brasil, pois a mesma não existe. Esta realidade é comprovada por meio das diferenciações de rendas, de nível de escolaridade, de acesso à cultura entre afro-descentes e brancos, pela desigualdade social, o que dificulta a formação de uma identidade política e cultural dos próprios envolvidos.

Entretanto, em função de olhares diferenciados, não satisfeitos com a leitura culturalista e influenciados pelo marxismo, emerge a partir da década de 1960, a corrente materialista para a análise dos quilombos no Brasil. Tais estudos, conforme Gomes (1996, p. 201), revelavam “... a discussão relativa à rebeldia dos escravos dentro do contexto analítico da luta de classes sob o escravismo”.

Tal perspectiva de análise também esteve influenciada pelos estudos realizados pela escola paulista de sociologia, que dedicou-se aos estudos voltados para o debate da discriminação racial e a todos os problemas que pairavam sob esta discussão. O principal nome deste período e desta escola, segundo Carril (2006, p. 45) foi o do sociólogo Clóvis Moura.

Diante de tais influências, atentou-se para os estudos dos grandes quilombos pertinentes ao período escravista, destacando o seu caráter revolucionário e rebelde. Os estudos de Clóvis Moura enfatizavam os quilombos enquanto organizações sociais que exalavam resistência ao sistema escravista. Logo, tecia-se uma interpretação dos quilombos a partir da ótica da luta de classes, destacando problemas sociais relacionados ao negro.

De acordo com as análises de Leite (2011, p.338), as obras de Clóvis Moura abordam a capacidade organizativa do quilombo, tanto no período colonial quanto no atual, como o elemento que o torna singular. Mesmo destruídos por diversas vezes, eles tornam a re-aparecer, apresentando um forte caráter defensivo até o período da abolição, especialmente.

Décio de Freitas foi outro nome importante do período e relevante também para as análises atuais. Suas obras tendiam a revelar a transformação nas concepções acerca do quilombola, que anteriormente figuravam em um estado passivo e, a partir deste momento, passam a exalar uma rebeldia latente, que muitas vezes foi confundida com um extinto primitivo de violência. Este foi o caso do autor João Alípio Goulart que, em função deste olhar mais radical, realizou análises das revoltas quilombolas por todo o país (GOMES, 1996, p. 203).

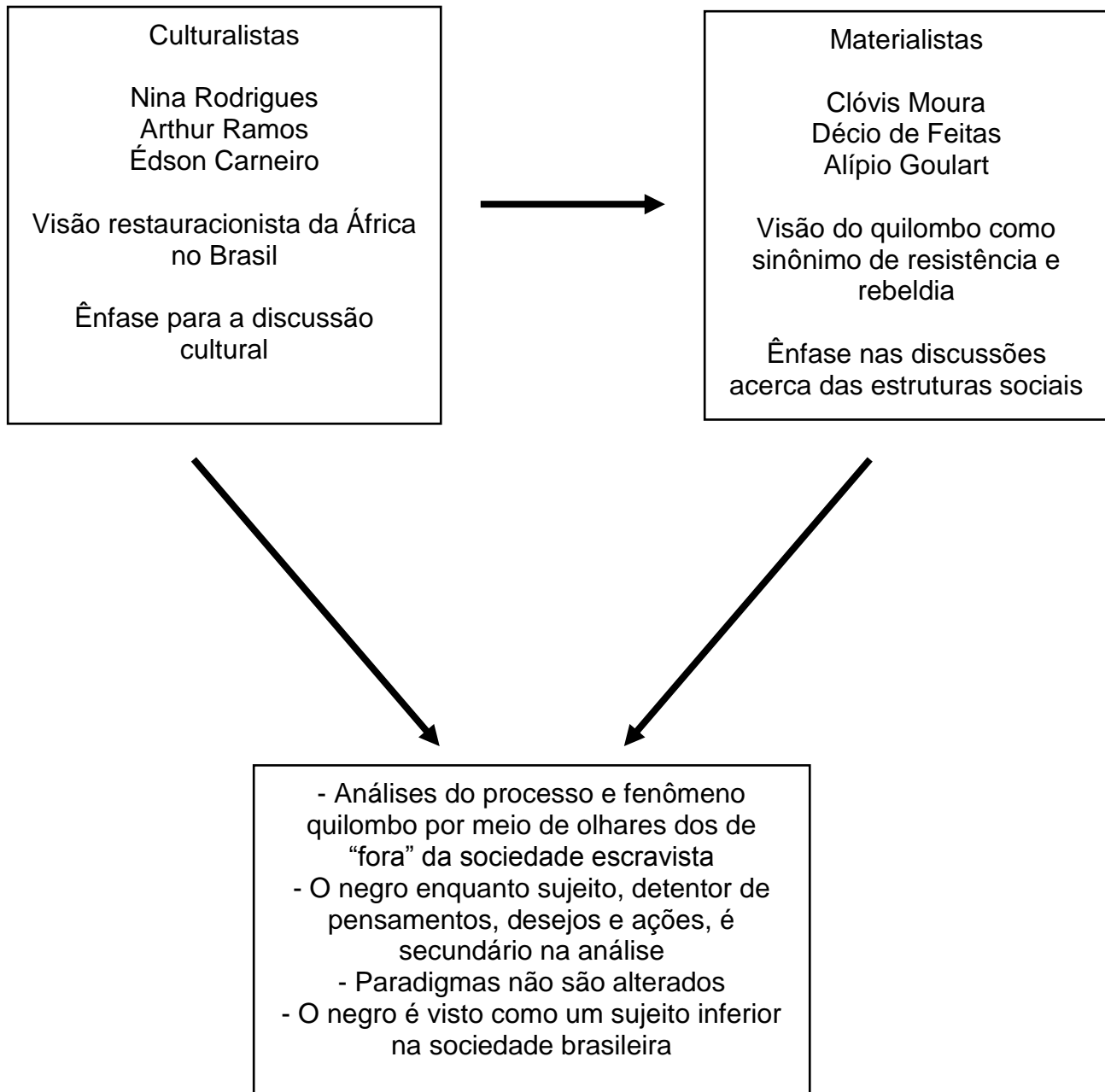
Diante deste contexto, a partir das leituras acerca das principais concepções deste período pós-abolição até a década de 1970, observa-se que existem alterações, contudo estas não modificam os modelos existentes acerca da discussão dos

quilombos brasileiros. As análises de ambas correntes não parecem revelar o olhar do sujeito envolvido diretamente, o africano escravizado, mas como esta sociedade “de fora” os via e definia o seu movimento. Diante disso, as análises ainda continuaram carregadas de elementos que remetiam a visão histórica e elitizada dos quilombos.

Fiabani (2005, p. 204) corrobora neste sentido, pois destaca que tanto os estudos culturalistas como os materialistas apontaram a luta quilombola durante a escravidão sob o aspecto da marginalização com relação ao sistema escravista. Tratava-se, portanto, do relato e análise de um processo social que se dava “fora” da sociedade escravista.

A Figura 4 representa sob um aspecto esquemático as duas correntes, seus autores, concepções gerais e pontos em comum.

Figura 4 - Contribuições teóricas acerca dos quilombos 1988 – 1988



Fonte: FIABANI, 2005; GOMES, 1996; REIS, GOMES, 1996.

Org: A autora, 2011.

Todavia, faz-se relevante destacar que houve alterações com relação ao período anterior, pois enfatizaram questões não abordadas, como as discussões acerca do folclore, da cultura e dos aspectos psicológicos da vivência dos quilombolas, além das análises acerca do movimento enquanto sinônimo de resistência. De modo que, é

possível pensar que uma espécie de ressignificação para os quilombos se inicia neste momento, ainda que com limitações. Logo, a concepção acerca dos quilombos tende a acompanhar as temporalidades históricas nas quais estão inseridas.

Destarte, tais contribuições representaram de fato novos elementos à discussão, todavia os paradigmas continuaram se pautando na ideia de um negro naturalmente inferior. Isto é, analisado não como um sujeito em um processo social e detentor de pensamentos, desejos e ações. Dessa forma, segundo Gomes (1996, p. 204) destaca em sua análise, passou-se da “coisa” passiva para “coisa” ativa, rebelde, no entanto continuava a ser a “coisa”.

A partir da década de 1980 passam a ser inseridos outros elementos nas análises, destaque para os referentes à condição política, isto devido à apropriação do termo e da discussão realizada pelo Movimento Negro. Segundo Arruti (2006, p. 76), tal movimentação, que insere um caráter político nas discussões, realiza-se em função de uma movimentação nas Américas acerca de possíveis violências a que estariam sendo submetida à população negra.

Entretanto, os estudos que tangem o fenômeno sob uma perspectiva culturalista e materialista permaneceram, sendo esta última a mais evidenciada, especialmente devido ao contexto histórico e social do momento, que favorecia tais análises conforme apontamentos de Carril (2006, p. 19). Outras abordagens, entretanto, se fizeram notar, como se verá na sequência.

1.3 QUILOMBOS OU COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS? A RESSEMANTIZAÇÃO A PARTIR DE 1988

Quando se fala em ressemantização, remete-se ao ramo da linguística, que refere-se aos estudos dos significados das palavras ou ainda da relação entre significado e significante. Desse modo, o termo ressemantização, que por sua vez trata de atribuir um novo significado a um antigo significante, parece apropriado à discussão

acerca dos quilombos brasileiros nos últimos 20 anos. Logo, passou a representar um processo de alterações, de adequações e inserções semânticas.

Tal processo foi operado, especialmente pela academia, por profissionais que produziam laudos antropológicos e também via Movimento Negro (FIABANI, 2008, p. 142). Estes produziram intensos debates a fim de ressemantizar o termo quilombo, ou seja, atribuir novos significados a um antigo termo. Estes significados remeteram ao que muitos apontaram como “quilombos contemporâneos” e, assim, permitiram emergir um novo sujeito político e cultural diferenciado na sociedade brasileira.

O processo de alteração do significado acerca do significante quilombo inicia-se ainda na década de 1980, anteriormente ao ano do centenário da abolição da escravidão. Contudo, a concepção ressemantizada acerca do quilombo que passou a nortear as ações do poder público, da sociedade civil e dos próprios quilombolas, não foi de fácil construção ou (re)construção. O processo esteve, e ainda está, permeado por agentes com interesses diversificados, dentre eles muitos que não enxergam os quilombolas ou habitantes das comunidades como fim, mas como um meio para se atender interesses individuais⁴ (SAHR, 2010).

A fim de entender tais modificações, se faz relevante destacar que no fim do século XX uma nova dinâmica em torno de uma ampliação do conceito de cultura, já vinha sendo estabelecida. As contribuições passavam a compreender a cultura como “... uma dimensão da realidade social, a dimensão não material, uma dimensão totalizadora [...] O estudo da cultura, assim compreendida, volta-se para as maneiras pelas quais a realidade que se conhece é codificada por uma sociedade” (SANTOS, 1987, p. 41) ou ainda, na visão do antropólogo Guertz (2008, p. 4), a cultura assume uma construção simbólica, que transcende as metodologias, as buscas por leis e conceitos, que é pública. Assim, adota um caráter superorgânico que, segundo as palavras do autor, assume-se “...como uma ciência interpretativa, à procura do significado.”

⁴ Palestra intitulada “Populações tradicionais e políticas públicas: Passos e Descompassos”, proferida por Cicilian Luiza Löwen Sahr, no Seminário “Comunidades Tradicionais na sua dimensão socioambiental”, promovido em parceria com a Fundação Escola do Ministério Público do estado do Paraná – FEMPAR e com a Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná - UFPR, em 9 de julho de 2010.

Tais visões caminham ao encontro de propostas acerca da etnicidades e dos grupos étnicos, que se revelam como organizações sociais que possuem uma cultura como base, como suporte, porém esta não é o fundamento principal destes grupos, mas seu contexto (BARTH, 1998, p. 191). Dessa forma, a concepção de cultura, assim como a do próprio grupo, é dinâmica e está em constante processo de alteração, devido a interação com a alteridade, via o intenso jogo do “nós versus eles”.

Neste sentido, a concepção de Barth (1998) e também abordada por outros autores, emerge especialmente a partir de 1980, funcionando como embasamento para novas possibilidades de compreensão das comunidades negras, ou ainda, dos antigos quilombos. Tem-se assim, que grande parte da discussão que segue acerca do significado do quilombo vai recapturar esta perspectiva da cultura como parte de um processo social, logo tende a destacar estes indivíduos e seus grupos como culturais, mas também políticos. Realidade diferente da anterior a 1970, que discutia os grupos étnicos, contudo sob o viés da aculturação ou ainda os vieses das “...sombras evanescentes de um passado saudoso e sem retorno” (ARRUTI, 2006, p. 63).

Contudo, não são apenas as contribuições de grandes nomes da antropologia que fornecem embasamento para as discussões ressemantizadoras acerca do quilombo, que seguiria no fim dos anos 1980 e 1990. Outras ações são realizadas, dentre elas:

- A criação, em 1971, do Grupo Palmares, em Porto Alegre - RS, que propôs o dia 20 de novembro como data representativa da população negra em lembrança a Palmares, substituindo então a data de 13 de maio. A data passa ser lembrada anualmente no estado do Rio Grande do Sul e, posteriormente, em escala nacional (ARRUTI, 2006, p. 76).

- O surgimento do Movimento Negro Unificado, em 1978, como uma tentativa de retomar este movimento político no Brasil. O mesmo centra seus debates iniciais acerca do racismo sofrido por negros no Brasil e na questão referente à educação inclusiva (FIABANI, 2008, p. 128) e recebe influências diretas do Movimento Negro norte americano e de discussões acerca da cultura negra (ARRUTI, 2006, p. 76).

- A realização da primeira missa para os quilombos no Brasil no Recife-PE, em 1981. O objetivo da solenidade era a penitência de membros da igreja católica por ações realizadas contra os negros durante a história brasileira (ARRUTI, 2006, p. 77)⁵.

- Alterações no rumo dos estudos de antropologia realizados na Universidade de São Paulo também tiveram significativa representatividade neste processo de discutir novos significados para os quilombos. A partir de 1980 a mesma passou a dedicar-se aos estudos de comunidades negras que apresentavam a particularidade de serem rurais, entretanto nestes estudos o aparato histórico acerca dos quilombos não era fundamento, pelo contrário (ARRUTI, 2006).

Vale destacar que, aqui foram mencionados apenas alguns eventos que se realizaram neste período, todavia a década de 1980 foi marcada por inúmeros eventos, debates, seminários que discutiam a questão afro no Brasil. Especialmente, o ano de 1988, no qual a data da abolição da escravidão faria 100 anos. Segundo Fiabani (2008, p. 90), neste ano foram listados cerca de 1.702 eventos para discutir a questão afro no Brasil contemporâneo.

Contudo, devido ao momento histórico, adquiria destaque a temática da abolição, fato que para o Movimento Negro organizado tratava-se de uma farsa, de modo que não havia o que comemorar. Logo, a luta era para que o 13 de maio fosse desconsiderado e, adotado o dia 20 de Novembro, como data para a comunidade afro-brasileira (FIABANI, 2008, p. 90). O movimento recebeu apoio da Igreja Católica e de alguns intelectuais. Tal conjectura resultou em eventos para discussões e, também em protestos nas capitais do Rio de Janeiro, Salvador e Recife (FIABANI, 2008, 96-97). Uma vez que, o poder público não desejava alterações nas simbologias que revelavam um sujeito político cultural a ser mantido.

Tais ações - sociais, acadêmicas e/ou políticas - passam a demonstrar uma visão em transição, pois não se trata mais da perspectiva de quilombo das elites escravistas e burguesas, que abordavam o fenômeno como natural. Assim, não se trata

⁵ A partir deste momento, a igreja católica incorpora a luta quilombola, por meio da Comissão Pastoral da Terra (CPT). A mesma atualmente é um órgão importante na luta quilombola, auxiliando e mediando conflitos, realizando encontros e oferecendo destaque a causa. Dentre as suas ações, esteve a organização e realização da 25ª Romaria da Terra, no município de Adrianópolis-PR, em 2010, que teve como tema "Território e Comunidades Tradicionais" e lema "Quilombo: resistência de um povo, território de vida".

da visão culturalista, que enfoca as características culturais em seu aspecto material, e também não se trata de um grupo que merece ser discutido unicamente sob o caráter da sua resistência e luta. O que se apresenta é um momento, no qual aos poucos se começa a enxergar este grupo e/ou indivíduo enquanto um sujeito real, que carrega vivências e simbologias próprias, além de um histórico de privações. Desse modo, a passos ainda lentos, este grupo passa a ser visto com outros olhos, sendo enxergado como sujeitos detentores de uma carga cultural, social e política a ser reconhecida.

Sob este contexto, de acordo com Fiabani (2008, p.108), o que se observa é que o Movimento Negro Unificado teve grande importância neste processo, pois lidera os debates e mostra-se como um agente articulador desde o princípio das discussões e lutas para a visibilidade do povo negro e reparação para com as injustiças vividas até então.

Assim, este processo transitório, bem como os eventos, debates e seminários realizados em torno da questão afro-brasileira, especialmente em função do centenário da abolição em 1988, foram fundamentais para as ações que seguiriam, especialmente a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988. Nesta, colocou-se o reconhecimento dos afro-brasileiros como um grupo de manifestações culturais próprias, diferenciadas e que deveriam ser preservadas (Artigo 215, Seção II). No Artigo 216, do mesmo documento, é reconhecida a importância do patrimônio cultural, seja material ou imaterial, que serve de referência à identidade de grupos diferenciados que compuseram a sociedade brasileira (BRASIL, 2011).

Realiza-se, então, o reconhecimento, ainda que teórico, da existência de diferenças culturais no país. Fato que, para o Movimento Negro Unificado demonstra um fim à tese da democracia racial no país, constituída a partir dos anos de 1930 por autores e poder político. Contudo, estes Artigos não representam ainda instrumentos de inclusão real destes grupos à sociedade, considerando suas especificidades. Posto que, quando é mencionada no Artigo 216 a possibilidade de realizar desapropriações para a manutenção dos quilombos pertinentes à contemporaneidade, exige-se que estes apresentem resquícios materiais que os vincule diretamente aos antigos quilombos do período escravocrata, ou seja, que os vincule à concepção de quilombo histórico.

Entretanto, sabe-se que os registros das primeiras iniciativas para a inserção do Artigo 68, referente à questão fundiária, ocorreram em 1986 através dos Deputados Benedita da Silva (PT/RJ) e Carlos Alberto Caó (PDT/RJ) (FIABANI, 2008, p. 132). Neste momento, tinham-se articulações do Movimento Negro no Maranhão acerca da questão fundiária de comunidades negras rurais (FIABANI, 2008, p. 133). Entretanto, não se sabe se esta movimentação teve influência na redação do texto em questão, uma vez que, o Movimento Negro Unificado não tinha neste momento entre as suas prioridades a questão fundiária, mas a questão referente ao racismo e a políticas reparadoras.

Assim, a partir desta proposta inicial para o Artigo nº 68 do ADCT foram realizadas audiências, que acabaram por não discutir o texto em si, mas questões mais amplas como a questão do negro na contemporaneidade e a necessidade de políticas compensatórias. De maneira que, o Artigo em questão que prevê: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 2011). Foi inserido nos ADCT, nesta condição inclusive e, não no texto da Carta Magna, pois os parlamentares acreditavam que tratavam-se de casos pontuais que seriam solucionados com o ato e, o mesmo perderia sua função (FIABANI, 2008, p. 141).

Isto é, a incorporação deste Artigo nos ADCT foi realizada nos últimos momentos das discussões parlamentares, sendo aceito em função de se tratar do ano do centenário da abolição, pois os parlamentares acreditavam que a sua negação poderia ser passada a sociedade como preconceito racial (ARRUTI, 2006, p. 69). O autor, assim destaca que junto desta questão relativa ao receio parlamentar, havia também o fato dos parlamentares não conhecerem a realidade das comunidades quilombolas no Brasil, de modo que não acreditavam na possibilidade de conflitos efetivos por conta desta promulgação, acreditava-se que o número de comunidades seria irrisório (p. 67).

Desta maneira, em um primeiro momento o Artigo nº 68 parece apontar para uma resolução da questão fundiária pertencente aos grupos descendentes de quilombos. Contudo, o ato ao invés de resolver uma problemática deste grupo – a falta

de terras ou de segurança das suas, pelo contrário, gera inúmeras dúvidas e questionamentos acerca de quem seriam estes remanescentes. Inicia-se neste momento de fato o processo de ressemantização dos quilombos.

Entretanto, tanto os Artigos 215 e 216, como o Artigo de nº 68 do ADTC, expressam os quilombolas via dois vieses, sendo eles: a cultura material, possível de ser identificada, palpável, a ponto de ser considerada patrimônio cultural; e as relações de parentesco, que comprovassem a descendência dos antigos quilombos, possível de ser observada. Dessa forma, a cultura destacada em ambos parece ser aquela material, quase folclórica, base para os estudos étnicos da década de 1930 e que não se mostrava adequada para a compreensão de grupos que passaram por inúmeras transformações, porém, que se mantêm com uma carga cultural específica, com grande apelo simbólico.

Para o antropólogo Arruti, o aparecimento desta questão em espaços diferentes da Constituição Federal, tinha como interesse estabelecer uma separação entre o tombamento da história dos quilombos no corpo da constituição e a questão fundiária na esfera do transitório. Com isso se desejava deixar claro que o reconhecimento era cultural e que o Artigo nº 68 não iria alterar isso, na verdade o que poderia alterar tal realidade era a captura deste Artigo pelo movimento social, realidade que ocorre a partir da sua promulgação (ARRUTI, 2006, p. 70).

A visão que enfatizava especialmente o fator descendência de um grupo de escravos fugidos para determiná-los como remanescentes abre portas para intensos debates, pois as leis em questão incitam vários questionamentos dentre eles: no caso da possível desapropriação, pautada no Artigo 216, quem as faria? A emissão de título aos remanescentes, presente no Artigo nº 68, por que órgão do governo seria realizada? Quem definiria o grupo como remanescente? Quais características este deveria apresentar para ser visto como tal?

Enfim, tratava-se de leis que traziam para o debate um antigo grupo, porém em novos termos, em novos tempos, passíveis de novos significados e de inúmeros questionamentos. No entanto, se faz necessário destacar que, de forma geral, representam avanços, pois mesmo com inúmeros questionamentos reconhece-os enquanto grupos culturais diferenciados e os traz para o debate, não apenas

acadêmico, mas para o jurídico via temáticas antes não discutidas no país como o direito étnico (LEITE, 2011, p. 348).

Na sequência, um grande número de decretos e medidas provisórias foram sendo implementadas, especialmente após 1990, quando se buscou colocar em prática o Artigo nº 68 em algumas comunidades e, apresentaram-se dificuldades de interpretação pelos juristas (GIACOMINI, 2010, p. 43). Assim, tais modificações foram sendo estabelecidas em função de diversos interesses e, especialmente, ao que parece, aos olhos do poder público, tentar resolver um problema que havia sido criado.

Deste modo, busca-se esboçar, nos tópicos abaixo, em ordem temporal, as diferentes ações legislativas voltadas à questão da terra, o que elas propunham e como o quilombola era visto pelas mesmas:

- 1988 - ADCT. Art. 68: Propunha a propriedade definitiva aos remanescentes das comunidades quilombolas. Os via enquanto símbolo dos quilombos tradicionais, conservadores de uma tradição intocada.

- Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988: Constituição da FCP. Tratava-se da criação de um órgão, pelo então presidente José Sarney, a fim de promover a cultura negra no ano da abolição. E, que depois foi inserida no processo de aplicação do Artigo de nº 68 da ADCT (FIABANI, 2008, p. 39).

- Portaria da FCP nº 25, de agosto de 1995: Estabelece a FCP como responsável por reunir dados para demarcação e titulação destas terras. Não se tem uma visão diferenciada acerca de remanescentes, prevalece a visão apegada a tradição intocada.

- Portaria INCRA nº 307, 22 de novembro de 1995: Inserção do INCRA no processo de demarcação e titulação de terras pertencentes às Comunidades Remanescentes de Quilombos. Percepção da temática como uma questão fundiária, logo geradora de conflitos e insatisfações.

- Portaria do Ministério da Cultura nº 447, de 2 de dezembro de 1999: Determina a FCP a responsabilidade de assinar e praticar os tramites para que o Artigo 68 entre em vigor. Embora, já existam órgãos responsáveis, ainda não estão claros os critérios para delimitação das terras remanescentes.

- Medida Provisória n.º 2.123-27, de 27 de dezembro de 2000: Retorna a FCP a responsabilidade de realizar os processos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação aos remanescentes das comunidades dos quilombos e as terras por eles ocupadas. Todavia, não são definidos instrumentos para que estas ações sejam realizadas. A visão acerca dos quilombolas pelo poder público ainda se mantém presa a conservação de tradições intocadas.

- Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001: Inserem-se novos critérios a Medida Provisória anterior. Para serem considerados remanescentes de quilombos seria necessário se tratarem de terras ocupadas por quilombos em 1888, período da promulgação da Constituição Federal. Estabelecia-se o direito a terra enquanto direito individual do remanescente e não do coletivo. Assim, fica clara a visão do poder público acerca dos remanescentes enquanto sujeitos reunidos em “espaços negros ancestrais” que se mantivessem em conservação cultural, com condições de comprová-la. Trata-se de uma visão que ignora especificidades do grupo e, estabelece a figura do indivíduo.

- Decreto de 13 de maio de 2003: Institui-se um Grupo de Trabalho com a finalidade de rever as determinações do Decreto nº 3.912 e de propor novo procedimento para o reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das áreas remanescentes de quilombos. Dá-se um passo relevante, pois se institui um grupo específico para lidar com uma causa específica.

- Lei n.º 10.678, de 23 de maio de 2003: Cria-se a SEPPIR. Surge enquanto resultado das ações anteriores e instaura um novo prisma para os remanescentes de quilombos, ainda que em tese, pois reconhece a relevância do grupo e a necessidade de se ter olhares específicos voltados à causa. Ainda não se estabelecem posições diferenciadas das que estavam sendo praticadas acerca dos remanescentes.

- Decreto nº 4.883, de 20 de novembro de 2003: Transferência da regulamentação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos do Ministério da Cultura para o Ministério do Desenvolvimento Agrário.

- Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003: Define remanescentes das comunidades dos quilombos, reforça-se o papel do MDA e lança mão de uma nova estrutura para as ações, que inclui INCRA, FCP e SEPPIR. Estabelecem-se novos rumos para a concepção acerca do ser quilombola. O remanescente passa a ser

sustentado por três pilares: carga cultural diferenciada, territorialidade própria e histórico de sofrimento. Isto revela um caráter compensatório desta legislação. Destaca-se também duas questões importantes: a autodefinição, ou seja, se faz necessário que os próprios quilombolas se vejam com estas características, e o direito coletivo, que aparece no corpo do texto como elemento fundamental.

- Instrução Normativa INCRA nº 16, de 24 de março de 2004: Estabelece procedimentos do processo administrativo para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes de comunidades de quilombos. Valoriza a presença de reminiscências de antigos quilombos nas terras a serem delimitadas.

- Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004: Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Esta por sua vez, em 1989 estabelece definições e orientações acerca dos povos tradicionais, dentre elas atribui ao poder público a responsabilidade de desenvolver estratégias a fim de proteger e garantir a sobrevivência destes grupos.

- Instrução Normativa INCRA n.º 20, de 19 de setembro de 2005: Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Torna a valorizar a presença de reminiscências de antigos quilombos nas terras a serem delimitadas.

- Portaria nº 98 FCP, de 26 de novembro de 2007: a FCP passa a emitir as certidões de autodefinição e institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos.

- Instrução Normativa INCRA n.º 49, de 29 de setembro de 2008: Realiza a mesma regulamentação das instruções anteriores, porém torna mais amplo a definição acerca das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos. Anteriormente, esta concepção estava vinculada a resquícios de quilombo antigos, neste momento passa a ser reconhecida como terras necessárias à reprodução física, social, econômica e cultural dos mesmos. Tem-se uma alteração na visão acerca destes sujeitos, direcionada para uma visão contemporânea, logo mais ampla.

- Instrução Normativa INCRA nº 57, de 20 de Outubro de 2009: Reforça procedimentos anteriores acerca do processo administrativo, destaca o caráter fundamental da autoatribuição e ressalta a relevância de relatórios antropológicos das comunidades como parte fundamental para o processo. Nesta perspectiva, mantém a alteração anterior na visão acerca das terras quilombolas.

Sob este contexto, percebe-se que estas leis, medidas provisórias, decretos e instruções normativas refletem uma intensa discussão política entre alguns sujeitos, como poder público, comunidades quilombolas, Movimento Negro e demais interessados direta ou indiretamente na questão, como os fazendeiros. Visto que, para Fiabani (2008, p.138), tais agentes, especialmente o poder público, não tinham inicialmente conhecimento do número de comunidades.

A partir da análise destes dispositivos legais, observa-se a criação de um novo sujeito político e cultural, o remanescente de comunidades de quilombos. Porém, em cerca de 20 anos deste processo apresenta-se um sujeito que dificilmente se enquadraria na realidade contemporânea destas comunidades. Assim, sobressaem-se critérios conservadores. De acordo com Branco (2007, p. 47), neste período, tratava-se de uma “...política cultural – concebida de forma tradicional, patrimonial e muito próxima da noção de folclore...”.

Esta visão prevalece com maior nitidez, por meio da análise da legislação até 2008, pois a partir deste momento tem-se uma concepção inovadora para a legislação brasileira acerca dos direitos étnicos. Nesta fase, se reconhece como terras de remanescentes de quilombos as terras necessárias a sua reprodução física, social, econômica e cultural. Diferente do que era praticado até então, pois as concepções anteriores das terras destes grupos estavam vinculadas a resquícios de antigos quilombos, a concepção de quilombo histórico.

O processo de ressemantização que estava sendo realizado a partir do Artigo de nº 68 do ADCT, na Constituição de 1988 e de cada ação legislativa que era produzida, ignorou por muito tempo a discussão acadêmica e social acerca do termo. Contudo, vale destacar que, segundo Fiabani (2008, p. 130), o processo de ressignificação do termo quilombo não se origina a partir de 1988, mas já na década de 1970 com as articulações para e do Movimento Negro Unificado, e posteriormente, com

o fato de as comunidades negras rurais não oriundas de redutos de escravos fugidos também terem sido inseridas na temática quilombola (FIABANI, 2008, p. 130).

Na década de 1990, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) propõe uma nova concepção para o termo quilombo, pautada nas discussões que vinham sendo realizadas na academia, nos movimentos sociais e na organização civil. A ABA propõe não mais o termo quilombolas, mas sim o de remanescentes, assim como o Art. nº 68 havia realizado. Os remanescentes de quilombos são visto assim, como: “... grupos que desenvolveram práticas de resistência, na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar, cuja identidade se define por uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados” (O'DWYER, 1995, p. 1).

Neste momento, o debate estabelece um olhar acerca do sujeito ou grupo, que carrega a partilha de vivências, não se trata mais de uma coisa passiva ou ativa, como apontava Gomes (1996, p. 2004). Mas, trata-se de sujeitos que partilham valores, ideias, vivências, realidade que as leis restritivas não abraçam. Neste sentido, acirra-se o debate acerca de novos significados para novos significantes, funcionando este como um instrumento de pressão às ações do poder público.

Defendia-se maior amplitude e dinamicidade na concepção acerca dos remanescentes, de modo que não fossem vistos como sinônimo de Palmares, isto é, “como unidade guerreira constituída a partir de um suposto isolamento e auto-suficiência” (LEITE, 2011, p. 341). Dessa forma, para a autora, o quilombo deveria ser pensado como um conceito que abarca uma experiência historicamente situada na formação social brasileira, de modo que não fosse um conceito fechado, mas que fosse possível de ser implementado em qualquer realidade, abarcando realidades distintas de um mesmo grupo étnico (LEITE, 2011, p. 342).

O antropólogo Arruti também se destaca no debate acadêmico acerca da ressemantização do quilombo (2006, p. 82). Enfatiza que no mesmo debate, diferente do legislativo, o termo remanescente, na prática, diz respeito a um grupo que busca reconhecimento oficial para ter acesso a um direito fundiário, logo trata-se de um conflito fundiário e não da necessidade de se afirmar enquanto resistência escrava, ou ainda, sob os moldes de um fenômeno contra aculturativo (ARRUTI, 2006, p. 82). Trata-

se da “...manutenção de um território como reconhecimento de um processo histórico de espoliação” (ARRUTI, 2006, p. 82).

Neste sentido, para os antropólogos “...os negros surgem como excluídos sociais, a alteridade em sua dupla face: a que se impõe e a que é escolhida pelo grupo como expressão de sua organização, de sua identidade positiva” (LEITE, 2011, p. 351). Para Arruti, a ideia é justamente esta, pois se reconhece que quilombola não significa resolver a vida ou facilitá-la, mas implica sim em assumir lugar na relação com vizinhos, com a política local, no imaginário nacional e no seu próprio (2006, p. 351). Trata-se de se reconhecer enquanto um grupo marginalizado com uma nova relevância cultural pautada em referências que os mesmos desconhecem (ARRUTI, 2006, p. 82).

Dessa forma, Arruti (2006) propõe o conceito de Comunidades Remanescentes de Quilombos pautado em um tripé, formado por: remanescentes, terras de uso comum e etnicidade. A questão referente à reminiscência, proposta pelo autor, diz respeito à possibilidade de encontrar nas comunidades atuais características, em qualquer dimensão, que demonstrem alguma ligação com este passado (2006, p. 81). Contudo, tal reminiscência tende a respeitar as especificidades de cada comunidade, o que cada uma apresenta, como apresenta e com qual intensidade o faz.

O paradigma referente às terras de uso comum abarca as terras das comunidades utilizadas de forma conjunta, terras das quais os remanescentes em grupo detém o controle dos seus recursos. São as regras estabelecidas em comum acordo, via laços solidários ou ainda relações de parentescos, que os unem e permitem que se enxerguem enquanto um grupo que dispõe de uma territorialidade comum (ARRUTI, 2006, p. 87).

Por fim, na construção teórica de Arruti (2006) acerca das Comunidades Remanescentes de Quilombos tem-se a etnicidade. Este paradigma pauta-se, inicialmente, na definição proposta pela Associação Brasileira de Antropologia (1995), que destaca as Comunidades Remanescentes de Quilombos contemporâneas enquanto grupos étnicos que possuem uma cultura como base, como suporte.

Assim, para Arruti (2006, p. 97), os paradigmas que levanta como fundamentais para a compreensão das Comunidades Remanescentes de Quilombos contemporâneas permitem a sua concepção sob um olhar mais amplo que possibilita

articular tanto as especificidades da comunidade, como as concepções antropológicas e políticas-jurídicas.

Arruti aponta, portanto, que:

O desafio está em reconhecer no quilombo um objeto socialmente construído não só no plano das relações étnicas (a que as formulações de Barth fazem referência), mas também nos planos dos discursos sobre tais relações (o antropológico, o jurídico, o administrativo e o político), capazes de pautar uma política de reconhecimento por parte do Estado (2006, p. 97).

Para Leite, o quilombo na atualidade deve ser concebido enquanto um conceito socioantropológico, isto é um “... tipo particular de referência, cujo alvo recai sobre a valorização das inúmeras formas de recuperação da identidade positiva, a busca por tornar-se um cidadão de direitos, não apenas de deveres” (2011, p. 345). Tal busca pela recuperação de uma identidade, segundo a perspectiva da autora, deve estar embasada no olhar e ações do coletivo, que visem sanar os desejos de todo o grupo, sendo este um dos elementos essenciais para a concepção dos quilombos contemporâneos.

Dentre as diferentes visões, destaca-se também a de um geógrafo estudioso da territorialidade africana no Brasil – Anjos (2000; 2007; 2009a; 2009b). O autor enfatiza que, na atualidade, o conceito de quilombo deve ser mais “largo”, a fim de que se adapte a realidade das comunidades existentes, haja vista que, trata-se de

...um segmento da sociedade brasileira contemporânea excluída, secular e historicamente, que precisa ter seus direitos de reconhecimento e de garantias para a existência plena nas suas terras e não apenas deveres e convívio com hostilidades e depreciações (ANJOS, 2009a, p. 133).

Nas palavras de Fiabani (2008, p. 45) esta concepção mais larga seria a definida como quilombo contemporâneo, posto que este processo de ressignificação passou pela alteração da concepção de quilombo histórico forjado a partir da ideia de fuga para a concepção que abarca comunidades negras, não necessariamente formadas a partir da fuga, mas em função da busca pela autonomia, isto é, os quilombos contemporâneos. Este termo, de acordo com autor citado, foi cunhado pela primeira vez pelos profissionais que realizavam os laudos, pois ao se depararem com a realidade das comunidades que buscavam a titulação das terras, percebiam que a

concepção de quilombo histórico com apelo a cultura material, quase arqueológica não cabia (p.142). Logo, a definição oficial que se tinha não abarcava estes grupos.

Diante deste contexto, se faz possível observar que as concepções acerca das Comunidades Remanescentes de Quilombos ou ainda dos quilombos contemporâneos, tende a apresentar alguns elementos que perpassam umas as outras, dentre eles estão à necessidade e a força do coletivo e, a amplitude do conceito de quilombo. Isto é, os teóricos o defendem enquanto um conceito que abarque a realidade existente e não uma realidade que tenha que se adequar a este conceito ou proposta teórica. Posto que, o conceito deve servir de instrumento as políticas públicas e as criações jurídicas.

Dessa forma, o processo de ressemantização, de atribuição de novos significados a antigos significantes reuniu três grandes olhares acerca destes novos sujeitos políticos e sociais. Estes olhares podem ser divididos em três grandes grupos, são eles: o do poder público, o dos movimentos sociais e o da academia.

O grupo que representa o poder público via ações legislativas e jurídicas, traça um olhar acerca do ser quilombola e o evoca como elemento de folclore, de uma tradição a ser conservada e que deve expressar resquícios materiais, para assim ser compreendida. Apresenta-se, portanto, quase como uma releitura dos trabalhos de Nina Rodrigues e Arthur Ramos na década de 1930, aliado ao caráter de grupos que resistiram as opressões, ideias traçadas por Clóvis Moura.

O outro grupo é composto pelos movimentos sociais, mais precisamente o Movimento Negro Unificado, que observa este novo sujeito como um sujeito eminentemente político. Entretanto, vale destacar que no início das discussões, por volta de 1988, a questão fundiária e quilombola não era temática direta do movimento. Todavia, o grupo aparece com ações relevantes neste processo de alterações, significações, desconstruções e reconstruções que envolveram a concepção de quilombo nos últimos 20 anos. Especialmente no ano de 1988, quando incentiva uma série de debates e eventos acerca da questão afro, a partir das problemáticas do racismo e da educação inclusiva.

Por fim, o grupo dos acadêmicos, nos quais destacam-se os antropólogos que imprimiram mais força e clareza teórica aos debates acerca dos remanescentes de quilombos. Estes, no centro dos debates, são elementos de destaque neste processo

de ressemantização, pois é a partir da visão restritiva do Artigo de nº 68 do ADCT e decretos que seguem que se iniciam os debates. Este grupo propõe um olhar amplo e dinâmico acerca dos remanescentes de quilombos e defendem teses em que estes conceitos não podem ser limitados, fechados, pois devem estar aptos a adequar-se as especificidades das comunidades e inseri-las no contexto político.

Assim, o processo de ressemantização realizou-se a partir destes três olhares e de seus embates, a fim de ir ao encontro das demandas sociais a partir da criação deste novo sujeito político. Nas palavras de Arruti, o processo de ressemantização promoveu uma:

... franca reconversão conceitual dos estudos antropológicos, na qual o tal 'rotulo provisório' (com pretensões a 'chegar à categoria de conceito') foi abandonado em favor de uma atualização conceitual que respondeu às necessidades de adequação ao debate político mais recente, em que tais estudos tiveram que se inserir (2006, p. 86).

De modo que, mais do que responder as adequações de um debate político recente, a ressemantização da concepção de quilombos no Brasil teve como principal resultado propor uma concepção para os quilombos contemporâneos, a fim de que seja esta uma concepção flexível, que adeque-se as realidades das comunidades. Destarte, relevar uma nova identidade, pois quando o poder público via constituinte institui o Artigo de n.º 68, no ADTC, tem-se a reprodução de uma identidade estereotipada, existente em teoria há alguns séculos. Porém, quando o processo de ressignificação se desenvolve, tem-se também um processo de revelação de outra identidade. Uma identidade pautada na etnicidade, nas relações de parentesco, na coletividade e nas vivências, consequentemente nas geograficidades e territorialidades dos grupos. Concepção que vai além das visões arqueológicas e folclóricas.

Tal processo de revelação identitária, como mencionado, é articulado por três agentes, cada um com sua função, todavia acredita-se que é o campo acadêmico, especialmente o antropológico, o grande responsável. Posto que, é o debate que ocorre na academia, nos encontros e, sobretudo as observações e laudos que estes profissionais produziam acerca das comunidades negras rurais ou quilombolas que, permitiram pensar um conceito mais amplo. Assim, entende-se que se trata de um processo de construção e reconstrução indenitária, que teve nos antropólogos o agente

que desvendou esta identidade que já existia. Sob este contexto, o que se fez foi propor uma discussão conceitual que tornasse o Artigo de nº 68 da ADCT aplicável e, que refletisse a realidade dos grupos. Assim, acredita-se que não há um agente criador de identidade, mas uma identidade revelada pelo olhar acadêmico e profissional. Todavia, vale destacar que as comunidades se apropriam deste olhar, desta identidade revelada para serem vistas.

Dessa forma, o processo de ressemantização parece fechar um ciclo de conceituações e definições acerca dos quilombos ou ainda Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil. Trata-se de um processo de desconstrução e reconstrução, a fim de aproximar normas e conceitos à realidade.

CAPÍTULO 2

O SER QUILOMBOLA EM SUA COMPLEXIDADE ESCALAR

A construção de um novo sujeito político e cultural, o remanescente de comunidades quilombolas, embora tenha recebido destaque nas últimas duas décadas, não teve o seu início neste período, pelo contrário, possui suas raízes na diáspora⁶ africana para o Brasil, ainda no século XVI. Anjos (2000, p. 35) aponta que é neste período que estão fatos históricos que permitem compreender a atual distribuição destas comunidades no território nacional, suas características geográficas e sua cultura de espaço.

Assim sendo, pretende-se neste capítulo abordar a diáspora africana, seu contexto, motivos e destinos, o surgimento dos primeiros quilombos, seu processo evolutivo até desembocar na análise da realidade atual, num panorama geral. Aprofundando-o para a unidade territorial do Vale do Ribeira, destaque para a área paranaense.

Intensiona-se verificar como estes sujeitos ocuparam estes espaços e o que os caracterizaram, enfim como estão territorializados nesta região. Busca-se compreender, como a História e a Geografia do quilombola contribuíram na construção dos olhares acerca do que é ser quilombola no Brasil, no Paraná e dos olhares que os próprios sujeitos lançam acerca da sua vivência.

2.1 A DIÁSPORA AFRICANA PARA O BRASIL

Antes de iniciar com os relatos históricos e geográficos acerca do africano no Brasil, se faz interessante destacar que o mesmo será tratado nesta abordagem enquanto um migrante, ainda que forçado, mas um migrante. Este, a partir desta

⁶ De acordo com Bhabha (1998, p. 198), a etimologia da palavra diáspora revela um processo de dispersão de pessoas que apresentam uma intensa ligação como o local de origem.

condição estabeleceu territorialidades próprias, isto é, uma “... expressão de um comportamento vivido [...] a relação com o espaço ‘estrangeiro’ ” (BONNEMAISON, 2002, p. 107). Destarte, a territorialidade estabelecida por este grupo de migrantes originou um fenômeno social e cultural, os quilombos antigos e os contemporâneos, definidos como Comunidades Remanescentes de Quilombos.

O termo migração, em um primeiro momento, tende a remeter a um indivíduo ou grupo que se desloca do seu local de origem para outra área, intencionado por diferentes variáveis. Contudo, o processo da migração e o que ele desenrola não se apresenta com tamanha simplicidade, posto que se trata de um processo complexo. Segundo Haesbaert (2004, p. 246), “...migrante é uma categoria muito complexa e, no seu extremo, podemos dizer que há tantos tipos de migrantes quanto de indivíduos ou grupos sociais envolvidos nos processos migratórios.”

Neste sentido, alguns teóricos (ver ANJOS, 2009c; AYDOS, 2009) definem o processo que envolve os africanos, como um processo forçado de migração. Uma vez que, trata-se de um processo de deslocamento pautado na violência, no tráfico de seres humanos, logo na ausência absoluta de direitos humanos (AYDOS, 2009, p. 12). De modo que, não pode ser visto como um simples ato migratório internacional. Mas, como um fator de violência neste processo de deslocamento.

Entretanto, vale destacar que mesmo nesta condição forçada, os sujeitos tendem a realizar o transporte de bagagem cultural própria, as construções de suas territorialidades no novo espaço. Assim, as forças dominantes não conseguem anular totalmente tal bagagem. A cultura de origem tende a representar conflitos, pois se impõem para a sociedade receptora como uma ameaça.

Dessa forma, constrói-se a ideia dos migrantes como atores que ocupam as margens da sociedade receptora, mesmo quando se trata de uma situação duradoura (SAYAD, 1998, p. 47). Este é o caso dos imigrantes africanos, que chegaram ao Brasil via tráfico para serem escravizados e, conseqüentemente, passaram por um processo de aculturação e marginalização. Realidade diferente da dos migrantes europeus dos séculos XIX e XX, que chegam ao Brasil inseridos em um discurso de construir o país, como instrumentos de embranquecimento.

De tal modo, o migrante africano no Brasil revela-se um construtor de territorialidades agenciadas à margem, levando em conta suas necessidades e o fato de ser fugitivo do sistema escravista. Tratam-se também de territorialidades forçadas pois, estes buscam, ainda que em pequenas brechas da sociedade hegemônica, viver a sua cultura e costumes, a identidade já constituída. Nesta esfera ocorre o apelo mais forte ao mundo deixado, pois é onde a cultura de origem é manifestada pelos seus integrantes.

Nas análises mais contemporâneas de Bhabha (1998, p. 198), as territorialidades de migrantes, de forma geral, são formadas as margens da nação moderna e das relações impostas pelo poder oficial. Elas são denominadas de “local da cultura”, isto é, “trata-se de um entre-lugar deslizante, marginal e estranho” (BHABHA, 1998, sem p.), no qual o migrante se encontra com os seus.

Tal realidade pode ser empregada na análise do fenômeno quilombola no Brasil, pois se tratava de um grupo que buscava reunir-se com seus, com vistas à liberdade. Entretanto, para a compreensão do processo de construção destas territorialidades – os quilombos - se faz necessário apresentar, ainda que brevemente, o início deste processo migratório forçado.

A exploração da população do continente africano inicia-se no século XV via o olhar e as ações utilitaristas e eurocentristas para com os mesmos. Até então, o continente africano mantinha relações comerciais com outras regiões do mundo, pois os mesmos não viviam isolados, como se pode pensar, pelo contrário mantinham relações comerciais com polos da Ásia, como Índia, China e outros povos do oriente (ANJOS, 2007, p. 120).

Contudo, o contexto econômico das potências europeias altera as perspectivas comerciais e abre espaços para a exploração intensa de novos territórios e de tudo que este contivesse, inclusive os seres humanos. Os europeus encontram:

... nestas mesmas terras os fatores que lhe eram escassos. A exploração dos recursos naturais – principalmente minerais preciosos – da América e da África por mão-de-obra escrava impulsiona o comercio a longa distância e fortalece o poder central do Estado, passando a ser à base do capitalismo comercial e financeiro na Europa e além dela (ANJOS, 2007, p. 120).

Para o continente africano este processo representou um desmantelamento da organização política, social e econômica vigente, que permanece em algumas partes de seu território até os dias de hoje. De acordo com Anjos (2007, p. 119), além das consequências para o território e para o povo africano, dentre elas a desorganização do território e a exploração deste e de seu povo, teve-se também a criação de um imaginário hostil e violento acerca dos homens e do território africano pelos “outros” – os colonizadores.

Esta imagem contribuiu muito para legitimar ações de exploração deste povo nas colônias europeias, sendo que no Brasil ainda prevalece e se mostra presente nas situações de preconceitos enfrentados por seus descendentes, sejam quilombolas ou não. Contudo, observa-se que no caso dos remanescentes de quilombos acentua-se o preconceito, pois trata-se de assumir uma identidade que os vincula diretamente aos ancestrais, a fim de garantir direito fundiário.

Junto deste cenário que envolve questões externas a realidade do Brasil enquanto colônia portuguesa, no âmbito interno tem-se a necessidade de explorar a terra brasileira, exercer atividades ligadas à agricultura, como o cultivo da cana de açúcar. De modo que, o africano escravizado revela-se ao colonizador português como uma possibilidade de aumento de seus ganhos.

É a partir do século XVI que se inicia o tráfico de escravos para o Brasil, para o trabalho na agricultura, posto que eles eram tidos como excelentes agricultores (ANJOS, 2007, p. 121). Ao todo, acredita-se que foram trazidos ao Brasil, entre o século XVI e XIX, cerca de 4.000.000 africanos para serem escravizados (2009b, p. 546). Estes foram retirados, segundo Rodrigues (2010, p. 30), de várias partes da África, destaque para os Bantus e os Sudaneses.

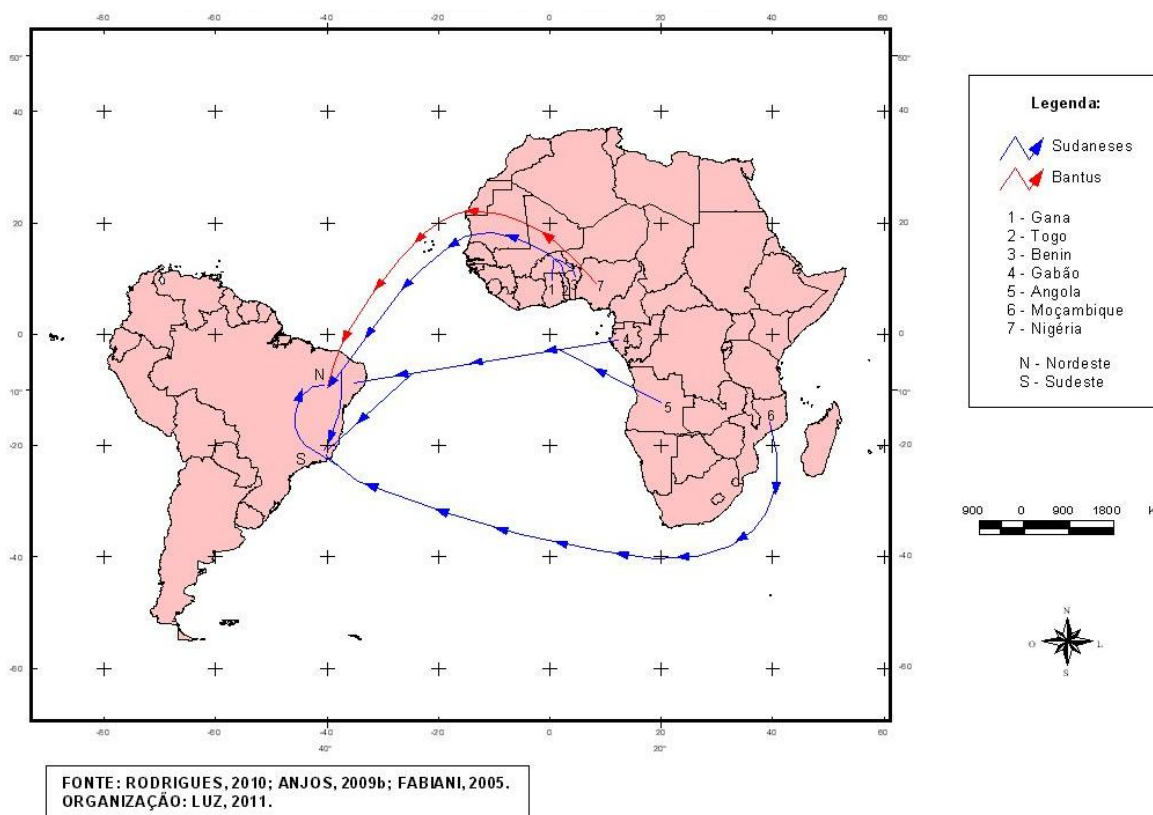
Rodrigues (2010, p. 31) defende a ideia de que muito embora os Bantus sejam apontados como o grupo mais numeroso vindo para o Brasil, de fato não foram. Na comparação pelos dados oficiais de 1812 a 1815 tem-se 17.307 Sudaneses para 3.645 Bantus (RODRIGUES, 2010, p. 31).

Ainda com relação à origem destes povos trazidos para o Brasil, a partir das análises de representações cartográficas elaboradas por Anjos (2009b, p. 546) para a temática, percebe-se que muitos dos africanos vindos para serem inseridos na

sociedade escravista tinham origem em territórios que hoje são os países de Gana, Togo, Benin, Nigéria, Angola e Gabão.

O destino dos mesmos, inicialmente fora o nordeste brasileiro, em função das atividades econômicas do período, destaque para agricultura, porém logo foram sendo “espalhados” por diferentes regiões brasileiras, para realizar o trabalho sob a condição de escravo. “Espalhar” ou ainda “pulverizar” os africanos pelo território brasileiro, como propõe Anjos (2007, p. 121), era uma característica da ação colonizadora, pois deixá-los próximos poderia dar origem a possíveis rebeldias. Entretanto, a partir do século XVIII também houve um grande contingente de africanos em condição de escravidão enviados para Minas Gerais e Rio de Janeiro (FIABANI, 2005, p. 265). Neste sentido, os (des)caminhos africanos para o Brasil pertinentes ao período destacado estão representados espacialmente na Figura 5.

Figura 5 – (Des)Caminhos africanos para o Brasil entre os séculos XVI e XIX



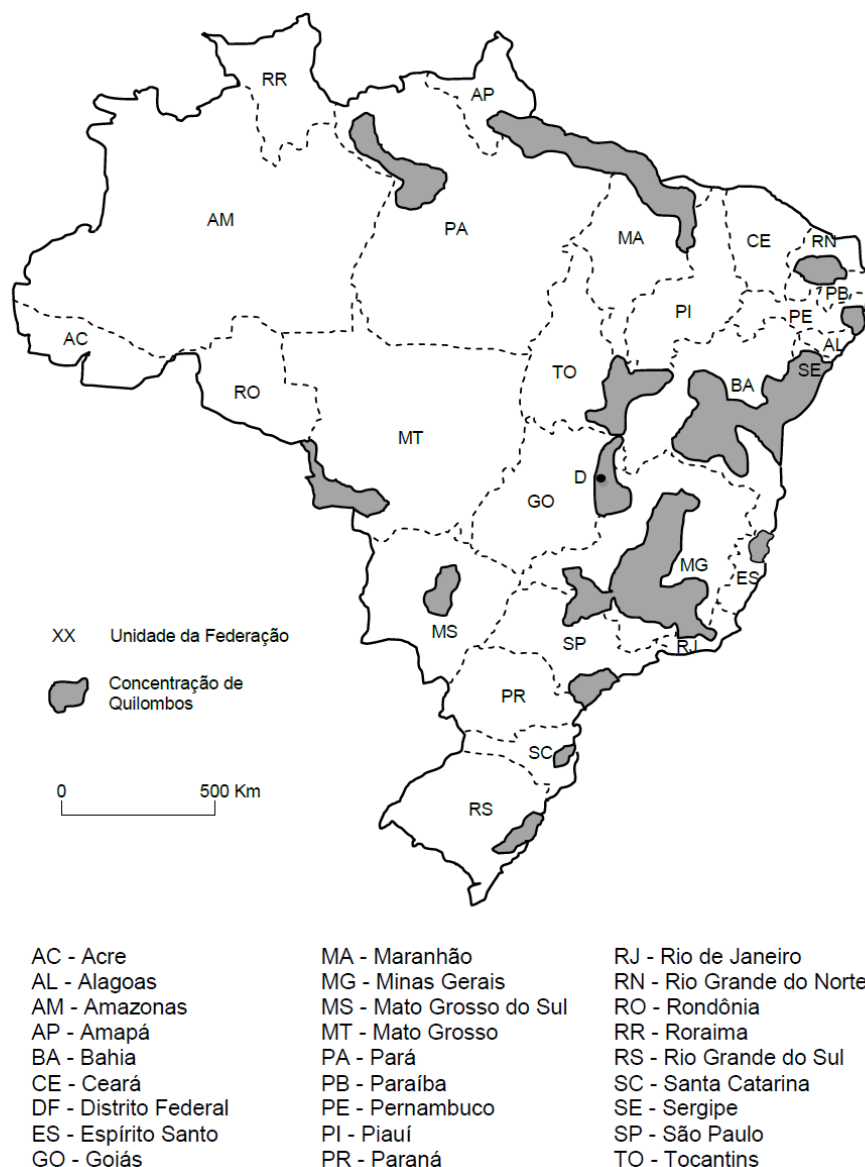
Desse modo, é na região nordeste e sudeste que os africanos são introduzidos com maior intensidade, entretanto sabe-se que também estiveram presentes em outras regiões brasileiras como na região sul, na região norte e centro-oeste. Contudo, algumas destas constatações apenas foram realizadas a partir dos estudos dos quilombos nestas áreas em períodos mais recentes. (ANJOS, 2007, p. 133).

Dentre os possíveis motivos que levam os africanos escravizados à fuga, segundo Fiabani (2005, p. 256), além da busca por liberdade, por autonomia, estavam o excesso de trabalho, os maus tratos e os castigos. Tinha-se também a conjuntura econômica, pois com necessidade de maior produção, mais se desejava explorar esta mão de obra, logo mais intensos ficavam estes motivos.

Assim, os redutos da fuga ou da busca por autonomia dos migrantes africanos foram se instalando por todo o território brasileiro, com maior intensidade nas áreas de maior concentração populacional, como nordeste e sudeste. Dentre os estados do nordeste destacam-se Pernambuco, Maranhão, Bahia e Sergipe ao longo dos séculos XVI e XVII (FIABANI, 2005, p. 263). Foram identificados quilombos no estado de Goiás durante o século XVIII e XIX, e nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Pará e Amazônia ao longo do século XIX (FIABANI, 2005, p. 265-268).

Em função dos processos de reconhecimento, atualmente no Brasil as Comunidades Remanescentes de Quilombos aparecem em maior concentração nos territórios da região nordeste do país, com 60 % (ANJOS, 2000, p. 89). A Figura 6 apresenta tal realidade, quando indica uma maior concentração de espaços quilombolas nas regiões nordeste. Todavia também é possível verificar uma concentração considerável destes espaços em estados da região sudeste do país. Em todo o Brasil, as Comunidades Remanescentes de Quilombos certificadas são cerca de 1.600, conforme dados da FCP (2011).

Figura 6 – Principais áreas de concentração de quilombos no Brasil - 2012



Fonte: Adaptado de Anjos (2009)
Desenho: Löwen Sahr (2012)

Diante deste contexto, de representatividade espacial das comunidades quilombolas, percebe-se que nas análises de Fiabani (2005) e Anjos (2007; 2009a; 2009b) estados como o Paraná e Santa Catarina não são citados nos estudos que abordam os séculos XVIII e XIX, muito embora hoje se saiba que são áreas com grande número de Comunidades Remanescentes de Quilombos. Duas modalidades destas comunidades são encontradas no Paraná: aquelas ligadas às atividades mineradoras

do século XVII, e aquelas ligadas ao tropeirismo e a criação de gado do século XVIII. O foco do presente estudo é a região do Vale do Ribeira, que localiza-se as margens do rio Ribeira do Iguaçu, entre o sul do estado de São Paulo e norte do estado do Paraná. Mais precisamente o município de Adrianópolis com suas oito comunidades. De acordo com o relatório do Grupo de Trabalho Clovis Moura (2010, p. 62-99), tais comunidades tendem a ter seu surgimento ligado às atividades de mineração ou a fuga delas.

2.2 O PARANÁ NEGRO E O CONTEXTO DO VALE DO RIBEIRA

Nos estudos, destacados acima, que apresentam a distribuição de quilombos e Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil, a região sul costuma assumir certa invisibilidade, pois quase não apresentam dados. Contudo, conforme Leite (1996, p. 36), existe duas possibilidades explicativas para as especificidades dos negros no sul do Brasil. Na primeira, a ausência ou presença pouco numerosa deve-se a existência de um grande sistema escravista voltado para a exportação. Na segunda, sugere-se que aí existiram relações mais democráticas e igualitárias, decorrentes de um modelo econômico implantado com menor contingente de escravos.

Para Leite (1996, p. 37), o negro desta região foi invisibilizado devido a sua ausência ou na intenção de não revelar a sua contribuição, o que se revela mais coerente, pois a invisibilidade pode ser uma estratégia de branqueamento da população. Trata-se do não querer saber, logo não ver e não se importar. Trata-se de um dispositivo de negação do outro, que pode ocorrer em diversas esferas: individual, coletiva, oficial, institucional e em textos científicos. Sendo esta uma das principais formas sob a qual o racismo se manifesta.

A invisibilidade do Paraná Negro começa a ser construída a partir da década de 1920, com a elite intelectual, que estabelece o movimento paranista. Este movimento vinculava a ideia de que o Paraná seria um “laboratório étnico”, pois este teria a capacidade de miscigenar todos os grupos, trazendo a tona um Paraná moderno e modelo para o Brasil (COFRÉ, 2010, p. 36).

Dentre os intelectuais do movimento paranista, tem-se como destaque o historiador Romário Martins e o crítico literário Wilson Martins. Segundo a análise de Cofré (2010, p. 39), um dos poucos trabalhos acerca da temática, para o Romário Martins o negro teria tido presença mínima na formação do estado paranaense, pois as atividades econômicas voltavam-se mais a uma “indústria da pecuária”, sendo os negros mão-de-obra adotada apenas na agricultura. Assim, para Wilson Martins, embora o Paraná fosse de fato laboratório étnico, os negros e índios ocupariam uma proporção quase que insignificante, havendo praticamente ausência de negros e escravidão (COFRÉ, 2010, p. 44-46).

Contudo, este argumento não se sustenta, pois outros autores como Pereira (1996, p. 58), apontam a existência de regime de escravidão no Paraná por volta de 1850. Este estaria concentrado em algumas regiões do estado como o Litoral e os Campos Gerais. Aponta-se também que o porto de Paranaguá estaria inserido na rota de tráfico de escravos para o Brasil (PEREIRA, 1996, p. 60).

Assim, percebe-se que a própria história do estado Paraná, agenciada por uma elite intelectual, constrói a invisibilidade do africano escravizado e, posteriormente, liberto. Realidade que demora décadas para ser alterada.

Cofré corrobora neste sentido quando afirma que

A restrição da participação do negro na sociedade paranaense ocorre, portanto, seja através de práticas legais de regulamentação, como as posturas municipais, seja através de discursos e da produção de uma imaginário social do paranaense em que o negro simplesmente é invisível (2010, p. 49).

Esta invisibilidade se mostra também nas obras que perpetuam a história paranaense. Construções, monumentos e nomes de ruas quase sempre fazem alusão a imigrantes europeus, de modo que, o negro no Paraná não reconhece a sua história, não a vê nos espaços públicos. Para Cofré (2010, p. 55), esta necessidade de eliminar a lembrança do negro no Paraná foi calcada em atos violentos, como os que envolvem a tomada de terras destes grupos. Uma vez que, não se justificava terras àqueles que eram considerados um atraso ao país.

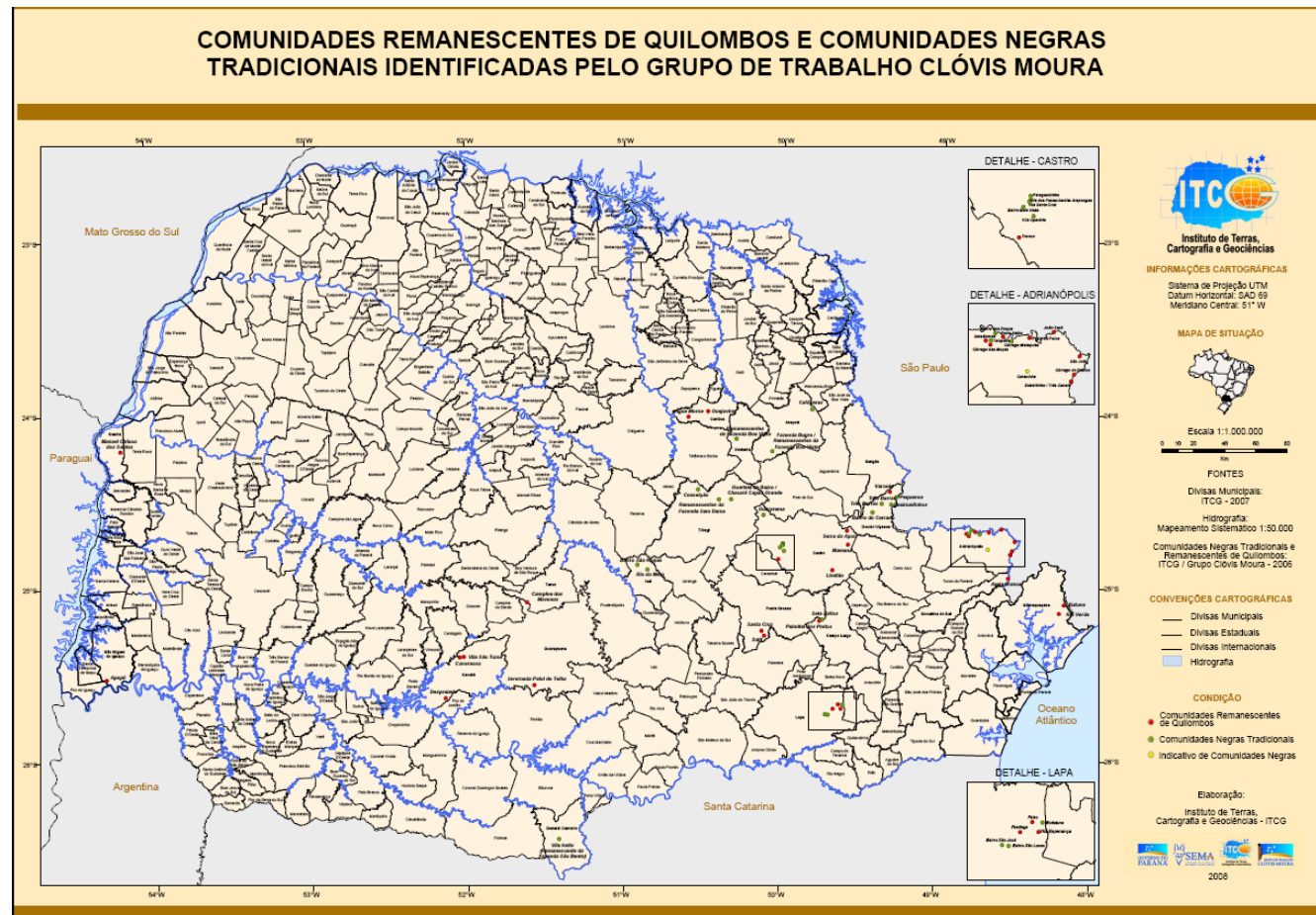
Tal ideia de um estado onde a presença de não brancos é insignificante, invisível, predomina até os dias atuais. Contudo, é a partir de 2005 que o governo do Paraná, incentivado por uma movimentação latino-americana e federal acerca da

discussão de políticas públicas, da população negra e, mais precisamente de remanescentes de quilombolas inicia, ou melhor, estende ações do governo federal no nível estadual. Em um primeiro momento, a tarefa foi a de identificar estas comunidades no estado do Paraná, para posteriormente reconhecê-las e, assim, garantir a posse das terras. Todavia, até o momento, as ações se restringem a primeira fase.

Dessa maneira, é recente o processo em que o estado Paraná assume para si e para os outros um olhar para com os negros e, especialmente, reconhece não ser um estado branco. Os negros paranaenses não são inexpressivos, pelo contrário, trata-se de um Paraná Negro, que inclusive possui a riqueza das Comunidades Remanescentes de Quilombo.

Ao todo, são 36 comunidades que se autodeclararam e foram certificadas como Remanescentes de Quilombos e cinco se identificaram como Comunidades Negras tradicionais (GTCM, 2011) (Figura 7). A presença destas comunidades se realiza em quase todo estado, estando presentes: nos Campos Gerais – microrregião de Ponta Grossa, no oeste paranaense – microrregião de Toledo, no sudoeste paranaense – microrregião de Prudentópolis, no norte pioneiro – microrregião de Ibaiti e na região metropolitana de Curitiba – microrregião de Cerro Azul, que abarca a unidade territorial do Vale do Ribeira (ITCG, 2008, p. 113-114).

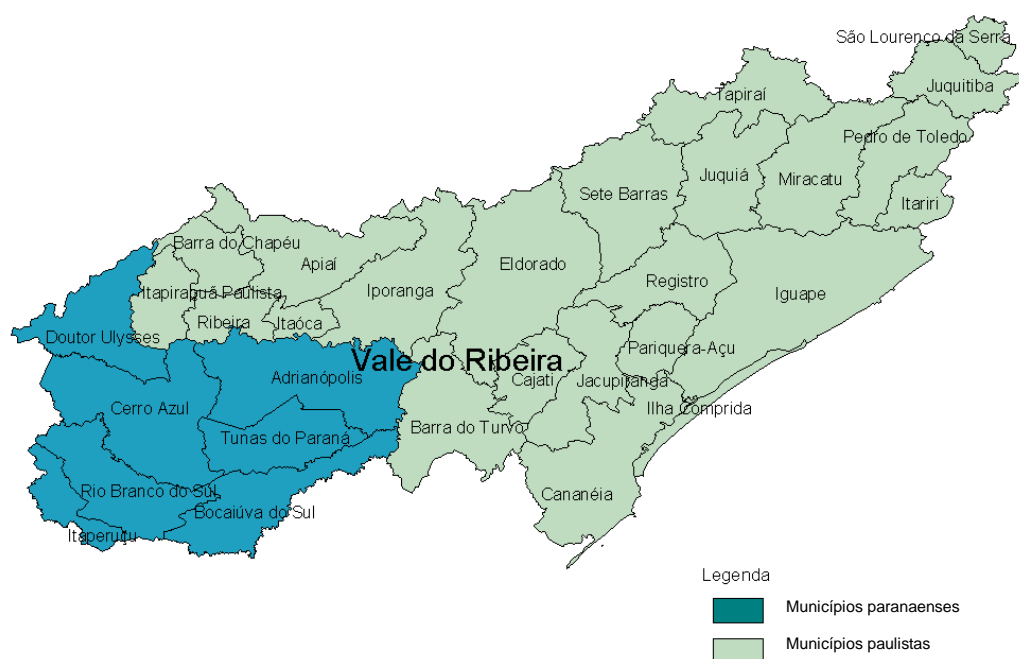
Figura 7 – Comunidades Remanescentes de Quilombos e Comunidades Negras Tradicionais identificadas pelo Grupo de Trabalho Clóvis Moura



Fonte: www.itcg.pr.gov.br/arquivos/File/Quilombolas_2010/Comunidades_quilombolas.pdf

O maior contingente de comunidades negras tradicionais do Paraná concentra-se na região do Vale do Ribeira (Figura 8). A unidade territorial em questão é composta por 29 municípios, sendo sete paranaenses e 22 paulistas, estes estão totalmente inseridos na região, posto que há ainda 21 municípios no Paraná e 18 em São Paulo, que ocupam a unidade territorial parcialmente.

Figura 8 - Região do Vale do Ribeira



Fonte: ALVES, 2010.

Vale destacar que, a pesquisa em questão se foca na região do Vale do Ribeira paranaense, uma vez que concentra 11 das 36 das Comunidades Remanescentes de Quilombos paranaenses. Estas localizam-se nos municípios de Adrianópolis, Bocaiúva do Sul, Cerro Azul, Doutor Ulysses, Itaperuçu, Rio Branco do Sul e Tunas do Paraná. O município de Adrianópolis é o que mais concentra núcleos de remanescentes quilombolas, dentre eles estão São João, Córrego do Franco, Estreitinho, Três Canais, João Surá, Córrego das Moças, Sete Barras, Porto Velho e Paria do Peixe. (ITCG, 2008, p. 113). Por esta razão, foi escolhido como área para pesquisa empírica de campo.

A conjuntura da unidade territorial em questão, que vincula-se a existência de Comunidades Remanescentes Quilombolas na contemporaneidade, deve-se a ocupação negra ligada às atividades exercidas durante o ciclo minerador no século

XVII, o tropeirismo e a criação de gado no século XVIII e ciclo rizicultor no século XIX. Com o declínio destas atividades econômicas, negros sob a condição de escravos fugidos ou libertos organizavam-se em comunidades (JUNIOR GOMES; SILVA; COSTA, 2008, p. 14). Desta maneira, foram surgindo quilombos no estado do Paraná e também em São Paulo, na unidade territorial que se constituía as margens do Ribeira, que mais tarde dariam origem as Comunidades Remanescentes de Quilombos. Tais comunidades se configuram como comunidades tradicionais, pautadas pela afrodescendência e por elos de pertencimento a uma identidade e território comum (LÖWEN SAHR, et al, 2009, p. 11).

As comunidades desta região do Paraná apresentam uma particularidade diferenciada de outras regiões do estado, devido à proximidade geográfica entre os estados de São Paulo e Paraná. Em ambos estados esta é a região que mais abarca Comunidades Remanescentes de Quilombos. Contudo, o que se observa é uma proximidade que vai além das questões geográficas óbvias, mas que se concretiza nas relações sociais entre os municípios paulistas e paranaenses, especialmente as que fazem fronteira.

Entretanto, vê-se que a dinâmica de reconhecimento destas Comunidades Remanescentes de Quilombos se difere nos dois estados. O panorama das comunidades quilombolas, especialmente no estado do Paraná, é recente e percebe-se, por meio de leituras e entrevistas, que a organização enquanto comunidades tradicionais e, sob o ponto de vista do relacionamento com o poder público, ainda se realiza de forma lenta, especialmente se comparada à realidade paulista.

Segundo dados do levantamento do GTCM em parceria com ITCG, esta proximidade entre as comunidades, especialmente as localizadas no município de Adrianópolis, mas que possuem acesso pelo município paulista de Barra do Turvo, reflete-se no acesso a serviços médicos (ITCG, 2008, p. 61). Por exemplo, moradores de comunidades de Adrianópolis buscam serviço médico em municípios paulistas, como Barra do Turvo ou Apiaí, devido à falta de estradas para acessar estes serviços no Paraná (ITCG, 2008, p. 61).

Tais relações também se realizam sob o aspecto das questões culturais. Os ancestrais quilombolas das comunidades de São João, Córrego do Franco, Estreito e Três canais, localizadas em Adrianópolis – PR, estão enterrados no

cemitério do município de Barra do Turvo – SP (ITCG, 2008, p. 61). Assim, mesmo a comunidade estando localizada no estado paranaense é com o estado de São Paulo, em Barra do Turvo, que os moradores apresentam parte relevante de suas ligações.

Com relação às características geográficas dos quilombos, os escravos fugidos buscavam territórios de difícil acesso e localização geográfica, normalmente em terrenos acidentados, porém que fossem bons para o plantio, pois tais características permitiram a este fenômeno longevidade (FIABANI, 2005, p. 258). Anjos afirma que, os africanos tinham uma forte cultura de espaço, então, estas terras deveriam oferecer proteção ao grupo (2007, p. 122).

Tal conjectura se mostra pertinente nas Comunidades Remanescentes de Quilombos do Brasil, mais precisamente do Vale do Ribeira paranaense. Este Paraná Negro, recém tirado na invisibilidade, ocupa áreas de difícil acesso, onde em algumas comunidades se caminha horas para chegar às moradias, assentadas sob terrenos extremamente acidentados e cercados por mata fechada. Todavia, a descrição e análise das condições históricas e geográficas das comunidades de Adrianópolis, serão exploradas com maior detalhamento no Capítulo 5.

2.3 O SER QUILOMBOLA ARTICULANDO A LUTA NACIONAL

A palavra luta pode significar combate, disputa, esforço, enfim termos que desde o início desta explanação tem estado presentes, pois fazem parte da trajetória dos membros da diáspora africana no Brasil, desde os seus primórdios até os dias atuais. O próprio fenômeno do quilombo no Brasil é sinônimo desta luta africana, pois sustentava o desejo por autonomia, o não aceitar da condição de escravo a eles imposta.

Neste sentido, pretende-se aqui, num primeiro momento, destacar a luta institucionalizada não apenas dos quilombos, mas de todos os descendentes da diáspora africana no Brasil, que emerge no século XX via movimento social negro. Analisa-se seu processo evolutivo, condição política e relevância para a construção da luta quilombola. Na sequência dá-se ênfase a luta travada pelos próprios quilombolas, por meio de associações e encontros nacionais, e especialmente a

dimensão desta na unidade territorial do Vale do Ribeira paranaense. Neste sentido, busca-se mostrar o olhar do quilombola sobre si mesmo neste processo de busca pela sobrevivência econômica, política e cultural, logo o olhar acerca da sua territorialidade.

A luta quilombola inicia-se no ato do surgimento dos primeiros quilombos, nos primeiros focos de resistência dos africanos durante o escravismo do século XVI. Desde esse momento, em que este grupo assume tal postura, inicia-se um processo intenso de luta, que passou por diferentes fases. Num primeiro momento (1530–1888) tratava-se de uma luta contra a sociedade escravista, contra o auge do racismo expresso em ações dos senhores de escravo e também dos intelectuais do período, a favor da autonomia (CARRIL, 2006, p. 42). Em um segundo momento (1888-1988), tratava-se de uma luta contra a marginalização provocada pelos anos de exploração e a favor da sobrevivência. Segundo Carril (2006, p. 44), neste período, na nação a ser construída, não cabia as especificidades de um povo tido como inferior.

Após 1988 e todo o processo de ressemantização, tem-se uma luta que ainda evoca a resistência e sobrevivência, mas traz em si também um desejo por visibilidade, reconhecimento do ponto de vista material e simbólico/cultural, enquanto um grupo diferenciado culturalmente. Conforme Leite (2011, p. 333), “Falar dos quilombos e dos quilombolas no cenário político atual é, portanto, falar de uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão científica em processo de construção”.

Neste período atual, diante da luta travada pelo povo quilombola ao longo da sua história, têm-se os movimentos organizados em torno da causa negra e/ou da causa quilombola. Estes movimentos sociais negros acompanham a dinâmica dos movimentos sociais de forma geral no Brasil, que de acordo com a socióloga Scherer-Warren (1993), tinham suas discussões até a década de 1980 voltadas às lutas de classes e, portanto, amparadas sob uma ótica marxista, tendo como maior organização os sindicatos. De modo que, as lutas adquiriam a caráter revolucionário com relação ao sistema capitalista. Este panorama acompanha a concepção de quilombos pertinentes a este período e, que tem como maior expoente Clóvis Moura e o olhar para com o quilombo enquanto movimento de resistência, retirando-os de uma condição passiva.

Com relação ao processo de formação do movimento negro este pode ser dividido em três momentos, de acordo com Malachias (2006, p. 82). O primeiro no período pós-abolição, com a *Imprensa Negra*, o segundo via a Frente Negra Brasileira a partir de 1930 e, por fim com a criação do Movimento Negro Unificado em 1978.

A *Imprensa Negra* consistia na circulação de jornais, especialmente em São Paulo entre 1915 a 1963, voltados a discussão das condições e situações vividas pela comunidade afro-brasileira (MALACHIAS, 2006, p. 82). Assim, estes materiais apresentavam denúncias, críticas e análises de intelectuais afro-brasileiros (MALACHIAS, 2006, p. 82). Entretanto, tais publicações eram destinadas a classe média negra, de modo que mesmo diante de articulações que embasariam a Frente Negra Brasileira, tratava-se ainda de uma iniciativa destinada a um grupo seletivo, os afro-brasileiros alfabetizados e detentores do acesso a estes materiais

O segundo momento se realiza a partir de 1930 com a Frente Negra Brasileira. Esta se inicia como movimento em prol da interação do negro na sociedade vigente, via um discurso contestador, entretanto seu discurso ainda era tímido, pois não rompia com que estava posto (MALACHIAS, 2006, p. 84). A mesma adquire filiais no interior do estado de São Paulo, chegando a estados como Minas Gerais e Rio de Janeiro (BARBOSA apud MALACHIAS, 2006, p. 83). Assim, pouco após seu início torna-se partido político e, em 1937 é extinto pelo Governo Getúlio Vargas (CARRIL, 2006, p. 47).

Nos anos que seguem, o Movimento Negro vive um processo de retrocesso, assim como os demais movimentos políticos do país em função do período da ditadura militar. Sendo a partir da década de 1970 que o Movimento Negro se organiza de fato, acompanhando uma tendência mundial e também nacional. O mesmo se organiza sob a forma do Movimento Negro Unificado em 1978 em São Paulo e, além de acompanhar uma tendência, trata-se também de uma resposta aos atos de discriminação racial ocorridos no Brasil, uma busca por visibilidade da comunidade afro-brasileira. Surge, assim, como uma posição contrária ao mito da democracia racial e assume uma postura reparadora (ARRUTI, 2006, p. 105).

O seu primeiro ato é em repúdio ao racismo sofrido por quatro atletas negros no Clube de Regatas Tietê, o mesmo ocorre nas escadarias do teatro municipal em São Paulo, em Julho de 1978 (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 290). Na sequência, suas manifestações são eminentemente políticas,

posto que protagonizam, ao lado de outros movimentos, algumas atividades da década de 1980, dentre elas a luta pelas diretas já, pela constituinte e a negação da comemoração do centenário da abolição (MALACHIAS, 2006, p. 85). Tal presença da comunidade afro-brasileira em momentos políticos relevantes para o país contribuiu para a força do movimento. De modo que, em 1984 o estado de São Paulo implementa o primeiro órgão para discutir a questão negra, trata-se do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do estado de São Paulo (MALACHIAS, 2006, p. 85).

Assim, observa-se que o Movimento Negro Unificado emerge a partir de algumas articulações que datam do início do século, todavia neste momento assume-se uma postura de rompimento com as condições que circundavam a população negra, especialmente as que visavam o combate à discriminação. De maneira que, o movimento social em questão inicia seus trabalhos pautados especialmente no sujeito, no indivíduo negro e, não no seu passado ou na sua condição estabelecida a partir das comunidades em que viviam.

Neste sentido, conforme Scherer-Warren (1993), a partir da década de 1980 e 1990, com uma nova dimensão política e econômica se instalando nos países da América Latina, acentuam-se as disparidades sociais, permitindo o surgimento de grupos questionadores acerca das políticas e posturas frente ao Estado e da própria sociedade civil. Emergem então, os chamados Novos Movimentos Sociais, que não possuem apenas temáticas políticas ou econômicas (ex. camponês, sem terra e sem teto), mas se dedicam também a temáticas estabelecidas em função de problemas que extrapolam tais esferas (SCHERER-WARREN, 1993, p. 51). Assim, passam a fazer referência a outros questionamentos que a sociedade contemporânea permite e deseja discutir, dentre eles os que evocam a diversidade, seja de gênero, de cultura-etnia e ainda questões ambientais (SCHERER-WARREN, 1993, p. 51-52).

Neste momento, busca-se questionar também a sociedade civil com relação a sua conduta, que exclui estes grupos considerados minorias do convívio e muitas vezes da própria dinâmica econômica. Neste sentido, os Novos Movimentos Sociais, segundo Scherer-Warren, tendem a buscar "...a complexidade simbólica e de orientação política dos agrupamentos coletivos formadores de movimentos sociais, segundo o princípio da diversidade sociocultural (de gênero, étnica, ecológica, pela paz, por diferentes tipos de direitos humanos etc.)" (2011, p. 2). Busca esta que se estabelece em meio a redes de solidariedade, que no caso do Movimento Negro no

Brasil articula-se via ONG's e manifestações massivas, como é o caso da 25ª Romaria da Terra realizada no estado do Paraná no ano de 2010, no município de Adrianópolis. A mesma teve como tema "Território e Comunidades Tradicionais" e lema "Quilombo: resistência de um povo, território de vida".

Desse modo, para Scherer-Warren (2003, p. 34), estes novos movimentos sociais, como o Movimento Negro no Brasil, articulam algo que é recente – as redes de solidariedade, via ONG's, e uma ação antiga, muito comum dos movimentos sociais pautados na concepção de luta de classes – as caminhadas. Portanto, os movimentos sociais de forma geral devem ser compreendidos enquanto "... uma rede que conecta sujeitos e organizações de movimentos, expressões de diversidades culturais e de identidades abertas, em permanente constituição, que buscam reconhecimento na sociedade civil" (SCHERER-WARREN, 2003, p. 30). Logo, os movimentos sociais, assim como o Movimento Negro são formados via articulações de coletivos, que se organizam em redes, estabelecendo conexões a diferentes movimentos sociais (SCHERER-WARREN, 2011, p. 2-3). As Comunidades Remanescentes de Quilombos e as organizações que as representam diretamente seriam um exemplo de coletivo que se atrela ao Movimento Negro, mas também a outros movimentos sociais, atuando como nós na rede que compõem os movimentos sociais.

Neste caso, o Movimento Negro contemporâneo é tido como um novo movimento social, onde as comunidades quilombolas e demais agentes, dentre eles a FCP se articulam. Esta, por sua vez, teve sua origem em uma organização civil, composta por intelectuais no fim da década de 1980, sendo incorporada pelo poder público, por meio da Lei n.º 7.668, de 22 de agosto de 1988, como mencionado no Capítulo 1. Compondo esta rede de articulações que configuram o movimento social em questão também destacam-se a Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (CONAQ) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT) (ARRUTI, 2006, p. 118). Tal postura que articula estes "nós", permite maior destaque para o movimento, logo para a luta.

Assim sendo, observa-se que o Movimento Negro, na condição de novo movimento social, adquiriu uma dimensão simbólica e suas ações estão inseridas em uma rede de articulações. O mesmo teve grande relevância para a retomada na discussão quilombola e para o processo de ressemantização do termo que, por sua vez, instrumentalizou a luta dos hoje remanescentes de quilombos. Posto que,

coube ao Movimento Negro Unificado discutir e contribuir para a construção do que era ser negro, avançando para além das influências marxistas, comuns na década de 1970. Fazia-se necessário, segundo Lewandowski (2009, p. 24), pensar e buscar ações afirmativas para a negritude também a partir da cultura.

Desta forma, para a reconstrução desta identidade havia a necessidade de se assumir enquanto negro e reconhecer sua cultura. Contudo, para o Movimento Negro Unificado não era preciso apenas o reconhecimento do sujeito negro no âmbito cultural, mas era preciso que este tivesse acesso a uma condição de não exclusão, de não marginalização, ou seja, de inserção. Para isso se fazia imprescindível que a sociedade e o poder público os reconhecessem enquanto um grupo diferenciado e que buscava reparações.

Assim, o Movimento Negro se coloca como um dos principais articuladores para a inserção do Artigo nº 68 no ADTC, que passava a garantir os remanescentes de quilombo como um grupo culturalmente diferenciado e instrumentos de inclusão na sociedade brasileira. Logo, a concepção identitária que se busca desde este período não envolve apenas reconhecimento cultural, mas reconhecimento enquanto sujeito político culturalmente diferenciado, que considerando tais especificidades está incluso à sociedade nacional.

Para Lewandowski (2009, p. 25), as ações iniciais do Movimento Negro, via seus representantes na política nacional, para a inclusão do Artigo nº 68, pautavam-se em uma visão acerca dos quilombolas que os vinculava a um patrimônio cultural a ser mantido, a elementos de um passado que teriam sido conservados até o presente e, por isso, deveriam ser reconhecidos enquanto uma tradição negra e quilombola. Segundo a leitura proposta por Hobsbawm (1997, p. 9) para a invenção de tradições, as ações deste Movimento na década de 1980 estariam pautadas em uma tradição inventada, isto é, um conjunto de práticas que “... estabelecem seus valores por meio de uma repetição, o que remete a uma intensa relação com passado. As práticas em questão são de natureza simbólica ou ritual.”

Esta necessidade de invenção de uma tradição negra pelo Movimento Negro Unificado se coloca como uma estratégia política para garantir os quilombolas enquanto um grupo culturalmente diferenciado e passível de comparações. Por isso, eles necessitavam de uma base material, que por sua vez justificava-se pela relação deste grupo com seus antepassados. Então, se fazia relevante colocar-se como alteridade perante a um movimento de homogeneização das culturas, que não

estaria mais atrelado ao mito da democracia racial, mas a uma tendência globalizante, além de configurar-se como um mecanismo a fim de garantir ações reparadoras.

Assim, o Movimento Negro Unificado é responsável pela retomada das discussões acerca da cultura negra no Brasil e, mais especificamente acerca da temática quilombola, ainda que de forma contraditória ao debate que vai resultar no processo de ressemantização do quilombo no Brasil. Processo que buscava atribuir um novo significado a um antigo significante, significado que se adequasse a realidade destas comunidades. Dessa forma, o Movimento Negro Unificado retoma a luta nos anos de 1980 e o processo de ressemantização configura-se como um instrumento, uma estratégia de poder que serve ao movimento social negro e também aos seus “nós” - os quilombolas. Logo, tem-se uma nova condição pautada em olhares jurídicos e acadêmicos para com os quilombolas que instrumentaliza a sua luta.

Neste sentido, o movimento em questão impulsionou debates, realizou seminários em torno da nova constituição e se organizou em quase todos os estados brasileiros, a fim de que a causa negra e quilombola fosse contemplada (LEWANDOWSKI, 2009, p. 25). Todavia, o Movimento Negro, assim como outros movimentos sociais, tem registrado em seu desenvolvimento cisões políticas em seus debates, realidade que tende a dificultar as ações, especialmente no estado do Paraná (ver Capítulo 5). Para Anjos (2009a, p. 140), este período de divergências no Movimento Negro vem ocorrendo a partir de 2005, em função de uma desarticulação das lideranças do movimento e também entre as lideranças regionais das comunidades, devido a disputas internas.

Para Hall (2006, p. 320-321), as relações estabelecidas no interior do movimento, em sua relação com o poder público e com a sociedade, se alteram. As lutas, dimensionadas por estratégias culturais, podem alterar disposições de poder, realidade que se apresenta nas articulações do Movimento Negro para trazer ao debate a questão negra e quilombola.

Contudo, o mesmo autor reconhece a realidade problemática e limitada que envolve os agenciamentos políticos deste debate cultural, quando destaca que:

... são poucos os espaços “conquistados” para a diferença, são poucos e dispersos e, cuidadosamente policiados e regulados. Acredito que sejam limitados. Sei que são absurdamente subfinanciados, que existe sempre um preço de cooptação a ser pago quando o lado cortante da diferença e da transgressão perde o fio da espetacularização. Eu sei que o que

substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada (HALL, 2006, p. 321).

É, portanto, esta visibilidade regulada e segregada, destacada por Hall, que parece caracterizar o atual momento das Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil. Mesmo com o Artigo nº 68 do ADTC, o processo de ressemantização do termo e as legislações instaladas para sanar lacunas e concepções equivocadas, a luta destas comunidades apresenta-se como contraditória do ponto de vista da visibilidade. Ao mesmo tempo em que, em teoria este grupo étnico é reconhecido pelo poder público e desperta o interesse da sociedade civil, tal reconhecimento não parece trazer instrumentos que os possibilitem de fato deixar a invisibilidade por completo.

Portanto, quando as Comunidades Remanescentes de Quilombos do município de Adrianópolis são questionadas acerca do que teria mudado após o reconhecimento, após a certificação como quilombola, as mesmas apontam que não se teria sido modificado muita coisa de forma concreta. Na fala do Sr. Amaury (2010), um dos moradores da Comunidade Quilombola de São João, localizada no município de Adrianópolis e acessada pelo município paulista de barra do Turvo, “Por enquanto só esperanças, temos esperanças [...] por enquanto nada”. O Sr. Amaury reside na comunidade desde o nascimento e hoje com aproximadamente 65 anos, é um dos atuais líderes, pois representa a região do Vale do Ribeira paranaense na Federação Estadual das Comunidades Quilombolas (FECOQUI). Esta entidade reúne representações de comunidades quilombolas do Paraná com um todo e, estabelece articulações com a Confederação nacional Quilombola - CONAQ.

Tal realidade traduz esta visibilidade contraditória, pois ao passo que se nomeia e, em tese, atribuem direitos, também os limitam, pois não os disponibilizam de forma concreta. Assim, os comunitários permanecem em uma situação de isolamento social, pelo menos por grande parte da sociedade, logo trata-se de uma visibilidade segregada. Dessa forma, embora se tenha passado séculos dos antigos quilombos, estas populações remanescentes ainda tendem a utilizar estratégias de sobrevivência e de resistência nos dias de hoje.

Neste sentido, vale destacar que esta visibilidade contraditória é o motor atual da luta das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Brasil, luta que como objetivo maior almeja a regularização fundiária. Entretanto, antes deste

objetivo ser atingido ou paralelamente a ele, existem outras questões referentes à infraestrutura básica que reforçam a situação de invisibilidade.

Contudo, a invisibilidade enfrentada pela luta quilombola se manifesta em diferentes aspectos, sendo eles materiais e imateriais/simbólicos. Estes se referem inicialmente e como aspecto fundamental, ao ato de assumir-se quilombola. Posto que, o termo carrega em si uma historicidade e uma geograficidade marcada por lutas, por resistência, por segregação em um país onde o termo quilombo foi sendo construído pelas elites como pejorativo, com valores negativos.

Desse modo, para Arruti:

... a expressão “se assumir” revela como, ainda que uma pessoa disponha de todas as características substantivas para ser incluído no rótulo de remanescentes, é preciso que ela opte por isso para que tal identificação se efetive... é preciso “estar na luta”. Da mesma forma, o inverso é quase sempre verdadeiro: mesmo que uma pessoa não possua todos os critérios substantivos, se ela “se assumir”, isto é, “estiver na luta”, ela é aceita pelo resto do grupo sob aquele rótulo (2006, p. 285).

Realidade esta que, se apresenta muito claramente nas Comunidades Remanescentes de Quilombos do Vale do Ribeira paranaense, nas falas dos seus sujeitos. Sr. Amaury (2010), comunitário da Comunidade Remanescente de Quilombo São João, relata: “Nós aqui somos apenas 14 famílias das 22 que se reconhecem quilombola, os outros são mas ficam um pé dentro outro atrás, mas não querem entrar no grupo né [...] Só não é da família o pessoal do seu Gabriel, que vieram assentados.” Sr. Gabriel⁷ relata: “[...] eu sou assentado, eu morava dentro do parque [...] e eu me uni com a comunidade ... tô ligado com eles também [...] já faz 20 anos que eu tô aqui já [...] as vezes saio, mas volto...”

Diante deste contexto, Arruti argumenta que a reminiscência não está fundamentada apenas na identidade racial, mas na adesão a uma estratégia social, que exige um desejo de pertencer, a valorização de uma origem (2006, p. 285). Logo, a questão envolve o aderir à causa e identificar-se com ela e com os seus.

As nove Comunidades Remanescentes de Quilombos presentes no município de Adrianópolis, no Vale do Ribeira paranaense, enfrentam esta realidade de luta, que envolve problemáticas como o difícil acesso as comunidades e o seu isolamento geográfico, que acaba se apresentando enquanto base para a

⁷ Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010.

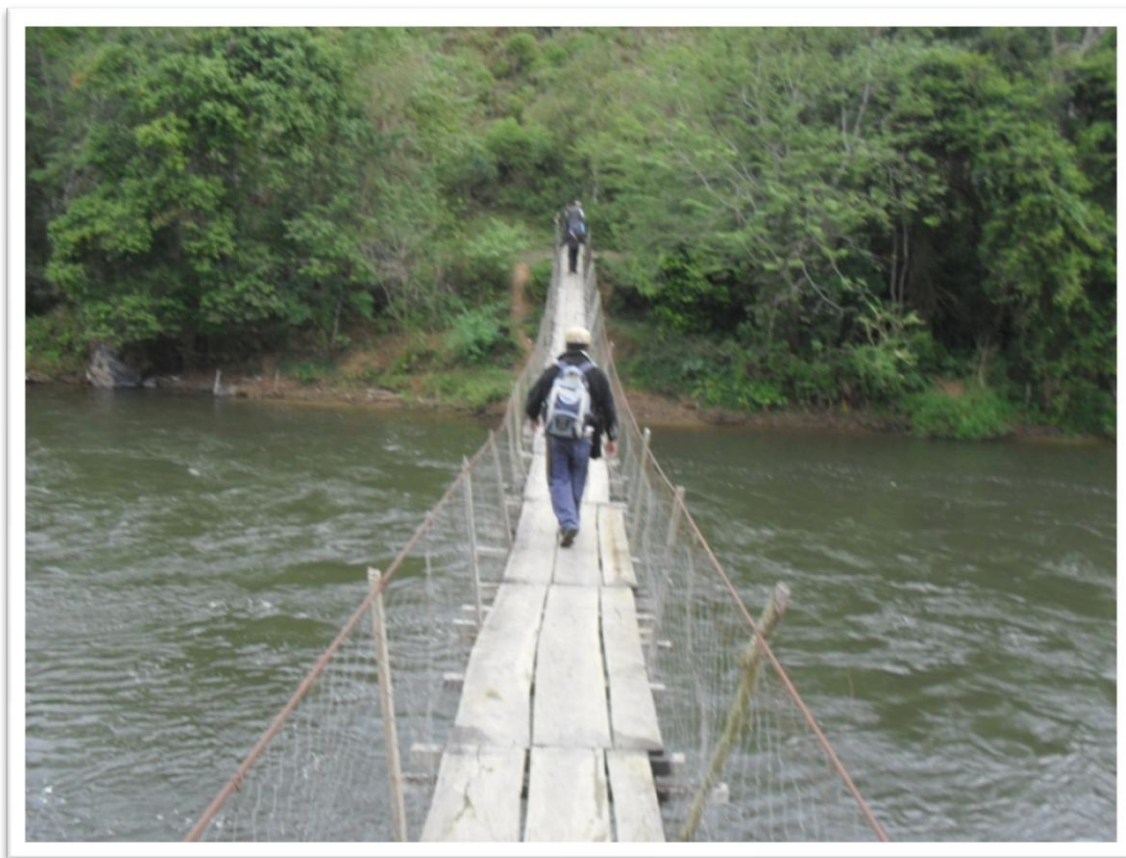
invisibilidade como um todo. Devido a esta condição de acessibilidade limitada, como é caso mais latente em algumas comunidades, como a de São João, os aparelhos do Estado não chegam até eles, como serviços de saneamento básico e saúde.

Alves (2011, p. 56) destaca a problemática desta região pautada na dificuldade de acesso. Para chegar à sede do município de Adrianópolis, os quilombolas encravados entre o Parque Estadual das Lauráceas⁸ e o estado de São Paulo precisam contornar o parque por Iporanga (município paulista do Vale) e de lá seguir a sede do município, enfrentando aproximadamente 30 km de estrada de chão a beira de precipícios e em precárias condições, os que lhes oferece risco de morte.

Outro trajeto implica em ir até Curitiba e de lá até a sede Adrianópolis. A comunidade de São João é a mais isolada fisicamente, considerando a região paranaense do Vale do Ribeira. Para se ter acesso a ela é preciso chegar pelo município paulista de Barra do Turvo, percorrer 5 Km por uma estrada de terra, passar por uma ponte pênsil (Figura 9) e caminhar cerca de 40 minutos, por trilhas que cruzam a mata em terreno íngreme.

⁸ Trata-se de uma Unidade de Conservação estadual implementada no ano de 1979 e, está localizada entre os municípios de Adrianópolis, Bocaiúva do Sul e Tunas do Paraná (PARANÁ, 2008a, p. 5). Este elemento no cenário espacial e das vivências das comunidades em questão será explorado de modo mais detalhado no item 5.2.

Figura 9 – Ponte Pênsil de acesso a Comunidade Remanescente de Quilombo de São João



Fonte: A autora, 2010

Durante uma reunião entre a comunidade São João, representantes do Ministério Público do estado Paraná, representantes do Instituto Ambiental do Paraná (IAP), do GTCM e da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e UEPG em 2010, os quilombolas apontaram dificuldades relacionadas ao abastecimento de água e energia elétrica, além da dificuldade de geração de renda, logo a ausência de políticas públicas. Problemáticas também apontadas por demais comunidades também visitadas na ocasião, dentre elas Areia Branca, Três Canais e Córrego do Franco, todas localizadas no município de Adrianópolis e acessadas pelo município paulista de Barra do Turvo (Figura 10).

Figura 10 – Reunião realizada entre as Comunidades Remanescentes de Quilombos do município de Adrianópolis-PR e órgãos e instituições públicas



Fonte: A autora, 2010

Contudo, a comunidade de São João ainda lida com questões mais específicas que tendem a aprofundar sua invisibilidade, como a compressão espacial que seu território vem sofrendo desde a década de 1970. Posto que, esta comunidade vive entre dois atores que também se utilizam de estratégias de poder para garantir seu território, são eles os fazendeiros junto dos búfalos por eles criados, que são utilizados em represálias a esta população, impedindo-os de circular pelo local e, o Parque Estadual das Lauráceas.

De acordo com moradores entrevistados na reunião com Ministério Público, algumas crianças deixam de ir à escola devido ao gado solto que impedem a passagem. Todavia, segundo moradores, não são apenas os animais que são ou foram utilizados como estratégia para expandir os territórios pertencentes aos vizinhos fazendeiros, mas a mobilidade da cerca que separa as propriedades.

Segundo a fala de Sr. Amaury (2010), morador da comunidade, “... o fazendeiro foi chegando e foi comprando terras e cercando muito mais do que era devido”.

Anjos (2009a, p. 134) corrobora neste sentido, pois afirma que a territorialidade da população negra no Brasil sempre foi ausente de priorizações ou respeitabilidade. Dessa forma, as terras indígenas ou quilombolas foram tidas como terras invadidas e esta ideia difundida pelos escravizadores e pela elite foi sendo construída no imaginário da sociedade.

Ao longo das conversas com as comunidades quilombolas paranaenses isoladas pelo Parque Estadual das Lauráceas, a temática do parque é latente “... Com o parque o estado nos colocou aqui [...] como joga cachorro no mato...”, fala de Sr. Pedro⁹, de cerca de 50 anos de idade e quilombola da Comunidade de São João. Assim, o parque se apresenta como realidade problemática para estas comunidades, pois além de reordenar o seu território, o limitou, tomando parte das suas terras para preservação.

A luta quilombola também se apresenta no que tange as relações com vizinhos e com parentes não quilombolas. Na Comunidade Remanescente de Quilombo Córrego do Franco, quando indagados acerca de perseguições ou preconceitos, os comunitários relatam que estas não se manifestam apenas com relação aos vizinhos, mas com relação aos familiares, com outros moradores da região não quilombolas, até mesmo em órgãos públicos como prefeitura. Segundo Sr. Wilson¹⁰, quilombola e líder da Comunidade de Córrego do Franco, com cerca de 45 anos é um dos líderes mais jovens dentre as comunidades. Para ele, morador da comunidade, “o quilombola para essas pessoas é uma doença contagiosa [...] a partir do momento que é quilombola não vale nada [...] se ficou perto de você já contaminou, então ficam longe”. Assim, a relação com a alteridade se apresenta de forma complexa e conflituosa na região e exige da parte dos quilombolas uma luta diária para ser respeitado, para se fazer ver e para ter acesso ao que é mais básico.

Assim sendo, percebe-se que a luta dos quilombolas do Vale do Ribeira paranaense não é só contra a invisibilidade, mas também contra uma “visibilidade

⁹ Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010. As falas que seguem do Sr. Pedro também foram realizadas neste período e, serão referenciadas no corpo do texto como Sr. Pedro (2010).

¹⁰ Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010. Dentre as falas do Sr. Wilson, algumas foram concedidas neste período e, estas serão referenciadas no corpo do texto como Sr. Wilson (2010). As demais serão acompanhadas pelo o ano em que foram concedidas.

segregada”, como aponta Hall (2006, p. 321). Trata-se de uma luta que busca trazer da legislação para a realidade os direitos por ela assegurados, assim como nas demais Comunidades Remanescentes de Quilombos do Brasil.

Contudo, diante das especificidades das comunidades que ocupam o território nacional, as mesmas apresentam variações com relação ao que as coloca em condição de invisibilidade. No caso das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Vale do Ribeira paranaense, o principal elemento de invisibilidade, do ponto de vista material, é a compreensão espacial pela Unidade de Conservação – o Parque Estadual das Lauráceas, que leva a problemática mais abordada pelas mesmas, o acesso dificultado ao município a qual pertencem - Adrianópolis. Dificuldades de acesso que tornam ainda mais lenta a chegada de outros recursos básicos, como saúde, educação e moradias.

Desse modo, no que tange aos elementos materiais da invisibilidade quilombola paranaense, observa-se uma dinâmica contraditória, pois ao mesmo tempo em que o estado do Paraná acentua a situação de invisibilidade, criando e mantendo o parque com acesso proibido, reconhece estas populações, disponibiliza recursos a elas e cria programas. Contudo, as ações do próprio poder público para com as comunidades não se efetivam por conta do mesmo.

No plano imaterial ou simbólico, a luta para deixar a invisibilidade ou a visibilidade segregada é também complexa, pois envolve o assumir-se negro quilombola e aderir à causa enquanto uma estratégia social. Contudo, não se trata-se de uma fácil realidade, pois quando os quilombolas, visitados pelo Ministério Público em setembro de 2010, eram indagados sobre como eles lidavam com o fato de serem quilombolas, de se assumirem. As respostas em algumas comunidades como o Córrego do Franco ficaram bem claras com relação ao preconceito, dos próprios quilombolas que não se reconhecem como tal.

Segundo o Sr. Wilson (2010), líder da comunidade de Córrego do Franco, “...nem todo mundo se identifica, tem algumas pessoas mais idosas principalmente, isso é um termo que o governo usou pra colocar a gente como quilombola, e pra gente consegui explicar isto aí para os mais idosos não é fácil não, até pro meu pai é uma discussão...”. O Sr. Paulo¹¹, também morador da comunidade de Córrego do

¹¹ Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010. As falas que seguem do Sr. Paulo também foram realizadas neste período e, serão referenciadas no corpo do texto como Sr. Paulo (2010).

Franco, com cerca de 50 anos, em sua fala chega a comparar a visão que pessoas de fora da comunidade têm para com eles, como se fossem animais ferozes:

[...] tem gente que acha que é algo muito estranho, que é prejudicial pra gente, e achando que é não vai lá pra vê, é igual se diz, ali passou uma onça muito perigosa e corre ao invés de ir lá vê, corre... Ah o quilombola... o que é que é isso, e corre nem quer saber...

Tal conjectura reflete uma face da luta quilombola tão importante quanto a por direitos básicos, a luta por serem aceitos pelos seus e que estes também se aceitem e enxerguem esta condição como possibilidade de luta. Maurício¹², morador e líder político, até o ano de 2012, na comunidade São João, destaca que “Fora daqui eu sou apenas mais um preto, agora como quilombola eu tenho força”. A sua fala aponta a consciência de que juntos são um grupo ético, são um conjunto de novos sujeitos sociais e culturais com vista a visibilidade, ainda que de forma lenta.

Assim, o termo quilombo apresenta-se para estes como mais do que um termo. Trata-se da possibilidade de uma nova condição de vida, pautada em aspectos sociais, mas também culturais, que tende a ser galgada com muita luta, estabelecida com os “de fora” e com “os de dentro”. A fala do comunitário Maurício remete a identidade do ser quilombola, a consciência identitária e a visão desta identidade como instrumento para a luta. Desta forma, para a “guerra das posições culturais” ou ainda para fazer das comunidades um “espaço de contestação estratégica”, um espaço de luta, isto no dizer de Hall (2006, p. 323).

Destarte, diante da necessidade de se assumir quilombola, demonstrada como uma problemática presente na fala dos comunitários da Comunidade Remanescente Quilombola do Córrego do Franco, durante a visita do Ministério Público, um dos promotores presentes, Dr. Marcos Bittencourt Fowler, fez uma fala interessante acerca da temática, enfatizando que:

O fato de terem sido reconhecidos como quilombola, isso é positivo pra vocês, mesmo que ainda não tenha tido recursos materiais e políticas públicas, mas representa previsões. [...] Do ponto de vista de vocês, acho que tem que investir no fortalecimento desta identidade, porque é a identidade que dá a acesso a uma série de políticas públicas que outras comunidades não têm. Pode ainda não ter aparecido essas vantagens, mas vão aparecer, podem ter interesse, existe um tratamento diferenciado pra vocês. [...] Primeiro é preciso vocês se convencer de que são...

¹² Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010. Dentre as falas do Sr. Maurício, algumas foram concedidas neste período e, estas serão referenciadas no corpo do texto como Sr. Maurício (2010). As demais serão acompanhadas pelo o ano em que foram concedidas.

A fala do Ministério Público via promotor, reconhece a necessidade do fortalecimento e reconhecimento desta identidade e clareza quanto a ela, haja vista que para estas comunidades esta é a única forma de ter acesso a políticas públicas e a melhora da condição de vida.

Assim, a perspectiva de luta revela-se especialmente em torno de alguns aspectos, dentre eles: as políticas públicas que abarquem a infraestrutura comunitária, as possibilidades de se manter na comunidade e, o assumir e compreender este novo significante, de modo que a identidade quilombola seja vivenciada num âmbito interno e externo.

A partir das análises da luta quilombola que vem sendo estabelecida no Vale do Ribeira paranaense, observa-se a existência de atores que tendem a dificultar a luta do ser quilombola, entre eles, aqueles responsáveis pela compressão espacial das comunidades: os fazendeiros e o Parque das Lauráceas – poder público. Dentre os agentes que instrumentalizam e auxiliam a luta, se fazem presentes: a CONAQ, a FECOQUI e o Comitê de Associações de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira/PR (COAQVALE). Destacam-se também, as associações representantes de cada comunidade e o poder público, sobretudo via GTCM e Ministério Público.

As organizações civis também se destacam dentre os agentes que auxiliam o processo da luta cotidiana, estas atuam em algumas comunidades em diferentes segmentos, dentre elas destaque para Coopera Floresta, que realiza um trabalho de produção agroecológica, e o Instituto Adolpho Bauer, que foi responsável pela realização da 1ª Feira Quilombola do estado Paraná, em 2011. Todavia, vale destacar que as ações destas organizações muitas vezes desenvolvem se em descompasso entre a esfera política e cultural destes sujeitos, contribuindo para uma visibilidade limitada. Muito embora, aos olhos e para realidade vivida pelos quilombolas represente um grande passo.

Dessa forma, observa-se que se tratam de coletivos que se organizam a fim de instrumentalizar direta ou indiretamente a luta quilombola. Como aponta Scherer-Warren (2003, p. 30), estes coletivos são os elos que estabelecem a rede sob a qual pautam-se os movimentos sociais. Posto que, para a autora:

Podemos começar a falar de movimentos sociais quando começam a surgir práticas de lutas pela cidadania que transcendem as reivindicações específicas, particularizadas, de cada associação. O movimento social transcende a prática localizada e temporal de uma organização. Quando começam a se formar redes que articulam um conjunto de organizações e

sujeitos podemos falar sobre a existência de movimento social (SHERER-WARREN, 2003, p.30).

A partir da linha de raciocínio proposta por Scherer-Warren (2003), conclui-se que existe um Movimento Social Negro, que tem na articulação quilombola um de seus nós e que se embasa nos interesses de um grupo étnico. Tais redes que se articulam e promovem o movimento social, segundo a autora, podem ser construídas a partir de redes sociais do cotidiano, relações de parentesco, que permitem que o caráter de comunidade transcenda para o caráter de associação (SCHERER-WARREN, 2003, p. 34), realidade vivida pelas Comunidades Remanescentes de Quilombos de todo o Brasil, inclusive as paranaenses.

Neste sentido, percebe-se que articulações quilombolas envolvem uma luta pertinente a toda história dos africanos no Brasil diante da dimensão dos quilombos e agora de seus remanescentes. Esta luta extrapola as questões referentes à resistência e aos instrumentos materiais, vai além, caminha para a sobrevivência destes grupos, sobrevivência material e, especialmente simbólica, que também tange o entendimento e aceitação dos próprios sujeitos acerca do ser quilombola.

Percebe-se então, que estes novos sujeitos, que emergem agora como sujeitos políticos e culturais reconhecidos e inseridos em um debate acadêmico e político, passam aos poucos a construir as suas percepções acerca do que é ser quilombola. Nas falas dos mesmos estas concepções vão sendo reveladas, na fala do Sr. Amaury (2010), pertencente a comunidade quilombola de São João, quando questionado acerca do que representava ser quilombola responde: “Ser quilombola significa ser um cidadão descendente de negro e trabalhador da roça, nasceu na roça, viveu na roça, lutando da agricultura, mas somos quilombola né...”. Tal fala remete a três questões importantes, a luta pela sobrevivência, o pertencimento a um grupo unido por uma etnia e o trabalho com a terra, pontos que vão ao encontro a definições acadêmicas acerca do que é ser quilombola, como a traçada por Arruti (2006) e Leite (2011).

A fala do Sr. Pedro (2010), quilombola também morador da comunidade de São João confirma as ideias de luta, mas traz novos elementos. Para o ser quilombola:

Significa assim, pra mim uma nova vida [...] tudo que não existia mais começou a ter novamente, hoje, sabe, a luta pra nós continua, [...] significa um progresso, ter retribuído tudo que tinha ido embora [...] o que tinha ido

embora pra nós era a esperança nossa que não existia mais [...] hoje nós temos esperança, hoje nós somos reconhecidos novamente, antes a gente não podia nem falar o que nós é que era perseguido, hoje nós tem o direito de falar.

De tal modo, os elementos presentes na fala do Sr. Pedro revelam novas possibilidades de vida, mas especialmente destaca a relevância da identidade quilombola e o ato de poder assumi-la, configurando-se assim como um instrumento para a garantia de direitos básicos. Logo, percebe-se que se tratam de sujeitos culturais e políticos, que enxergam na sua condição cultural junto da condição política que se delineia, uma possibilidade de organização social, pautada no reconhecimento da sua alteridade, da sua instituição como um grupo étnico (BARTH, 1998, p. 191).

Assim sendo, compreende-se que as falas dos quilombolas revelam um entendimento acerca do que é ser quilombola como algo novo ou recente, que está sendo (re)construído por eles à medida que esta fase contemporânea da luta se intensifica e a invisibilidade vai deixando de ser situação permanente. Compreende-se que, tal processo vem sendo realizada não apenas pelos sujeitos diretamente envolvidos, mas também tem sido agenciada por outros agentes, externos ao processo. Realidade que também se mostra presente nas falas dos remanescentes, quando questionados acerca do processo de se descobrirem quilombolas.

De acordo com o Sr. Pedro (2010), quilombola da Comunidade de São João, “... quando apareceu a Socorro e a Clemilda¹³ aqui e contaram pra nós que agente era quilombo, eu gostei da ideia, achei bom, mas só tinha que saber se o pessoal aceitava...”. Esta comunidade apresenta em sua fala a participação de duas pessoas que iniciaram as pesquisas acerca das Comunidades Remanescentes de Quilombos no Paraná e, mais tarde atuaram junto do GTCM. A comunidade de Córrego do Franco em suas falas destaca o papel do GTCM em explicar o que seriam os quilombos e como esta questão estaria vinculada a realidades dos mesmos. Segundo a liderança da comunidade, o Sr. Wilson (2010), sobre o processo de se reconhecer enquanto quilombolas:

Ninguém conhecia [...] mas, nós sabemos que nossa descendência é negra, que nossos avós são negros, nasceram e se criaram na região, mas até a

¹³ Clemilda Santiago Neto é a atual responsável pelo diálogo com as comunidades tradicionais na SERC – Secretaria Estadual de Relações com a Comunidade. É professora concursada pelo estado do Paraná e foi ela, junto da Socorro, atualmente artista plástica, que participaram das primeiras reuniões com as comunidades quilombolas no Vale do Ribeira paranaense ainda em 2005, pelo GTCM.

gente se identifica como quilombola nós tivemos muita conversa com o Clóvis Moura [...] até eles chegarem nos nossos avós, bisavós que são negros, ninguém sabia.

Algo muito semelhante e que aponta o termo quilombo como instrumento identitário na garantia de direitos básicos, aparece na fala do líder da Comunidade de João Surá, o Sr. José¹⁴ com cerca de 50 anos, quando destaca que:

... ser quilombola é só a identidade, na verdade negro nós somos, a comunidade tem sua história há 200 anos, como quem constrói esta comunidade são os negros, quilombos só veio dar o nome para o grupo que tá aqui passando toda a dificuldade [...] E, como tem direitos a gente usa a identidade para correr atrás das estruturas [...] cidadãos nós somos mas se tinha que acessar o nome para ter direitos...

Diante deste contexto, observa-se que a luta quilombola vem sendo instrumentalizada se estabelecendo laços e redes. Esta luta aparece em campos distintos e abarca questões materiais e imateriais. Contudo, talvez a questão mais problemática e fundamental para esta luta adquirir maior força seja o auto reconhecimento, processo de aceitação que os próprios remanescentes tendem a travar consigo mesmo e com outros. Processo de assumir-se e compreender que se trata de uma identidade cultural, mas também de uma estratégia social que pode instrumentalizar a saída da invisibilidade e o acesso à inclusão. Vale destacar que, esta luta tem como objetivo central a regularização de suas terras, o direito de estabelecer a sua identidade territorial, ausente de coações e limitações, o direito de vivenciar a cultura de espaço herdada de seus ancestrais.

¹⁴ Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2012. As falas que seguem do Sr. José também foram realizadas neste período e, serão referenciadas no corpo do texto como Sr. José (2012).

CAPÍTULO 3

TERRITÓRIO, IDENTIDADE E CULTURA NAS DIMENSÕES DO SER QUILOMBOLA

A discussão estabelecida até o momento evocou o ser quilombola em suas diferentes perspectivas, ou seja, a identidade que foi e que continua sendo construída acerca deste grupo diante de diferentes momentos históricos e olhares. Construções teóricas, sociais e jurídicas se contrapõem, estabelecendo um jogo de espelhos onde o outro, o externo, tem definido o ser quilombola. Este mesmo jogo revela concepções fundamentais para a compreensão do processo de construção do ser quilombola e a sua atual condição. São elas, cultura, identidade e etnicidade, além da dimensão espacial, que abarca as demais concepções.

Neste sentido, devido à intensa relação entre o sujeito e a dimensão espacial, também tratada como território ou ainda geograficidade (ver DARDEL, 2011; LÖWEN SAHR et al, 2011), busca-se neste momento estabelecer uma ponte entre o debate geográfico e o antropológico.

Conforme o antropólogo Arruti (2006, p. 25):

Quando nasce, na segunda metade do século 19, a Antropologia científica [...] propunha a possibilidade de um esquema lógico classificatório do Outro, visando tanto uma “explicação” das diferenças quanto soluções práticas para as relações que teriam de ser travadas a partir de tais diferenças. De forma aparentemente inversa, em meados do século 20, emerge como central à disciplina e ganha toda sua autonomia o problema da identidade. Boa parte dos esforços teóricos, da tinta e do papel utilizados na descrição etnográfica, voltou-se para explicar como se é, se faz e se permanece igual. O mesmo torna-se tão problemático quanto o outro. Mas, ao dedicar-se à explicação do Mesmo, o antropólogo contemporâneo não faz mais que espelhar a proposição inicial reformulando-a de modo a responder à realidade política contemporânea.

Assim, a Antropologia enquanto ciência sempre teve a alteridade como destaque, especialmente no que diz respeito às discussões acerca da sua identidade, da manutenção e transformação, enfim os diferentes estágios e dimensões que a identidade pode assumir. Isto, posto que, analisar o Outro na contemporaneidade, sob o olhar antropológico, infere também nos aspectos políticos que o tangem.

Desse modo, olhar o quilombo e as discussões que a ele se vinculam, sob o olhar da Antropologia, se faz interessante. Tende-se a ressaltar a alteridade em seu todo, não apenas na condição da diferença, mas como se realiza esta diferença, como é entendida por diferentes sujeitos e, especialmente, como entra em simbiose com a dimensão espacial.

Pretende-se, assim, nesta etapa da análise, discutir as concepções de cultura, identidade, etnicidade, grupos étnicos e fronteiras étnicas na dimensão espacial e em seus desdobramentos. Enfim, deseja-se apontar como estas concepções aparecem representadas e interagem com o contexto quilombola. Isto é, destacar como as mesmas aparecem como instrumentos na manutenção e (re)construção da identidade territorial dos quilombolas ou ainda dos remanescentes de quilombos.

3.1 CULTURA, IDENTIDADE E ETNICIDADE: CONCEPÇÕES CONSTRUÍDAS NO E DO SER QUILOMBOLA

Iniciar este debate com algumas reflexões acerca do termo e da própria concepção de cultura se faz primordial, posto que esta embasa as que seguem, permitindo a compreensão das mesmas, além de permear as áreas do conhecimento que predominam na presente análise - Antropologia e Geografia. Uma vez que, para Antropologia a cultura é seu grande objeto de estudo e, para a ciência geográfica trata-se de uma discussão que perpassa o seu objeto de estudo – o espaço. De modo que, possibilita a compreensão das formas espaciais contemporâneas e das relações humanas que se entrelaçam a elas.

O crítico literário inglês Terry Eagleton disserta acerca da origem da palavra cultura e das transformações em sua concepção, indo de uma fase na qual esta se referia as questões materiais à outra, na qual passa a fazer alusão as questões do espírito. Neste sentido, o autor destaca que a origem latina de cultura é *colere*, palavra que possui grande variação em seu significado podendo remeter a cultivar, habitar, adorar e proteger (EAGLETON, 2005, p. 10).

Para Eagleton (2005, p.11):

Neste único termo, entram indistintamente questões de liberdade e determinismo, o fazer e o sofrer, mudança e identidade, o dado e o criado. Se cultura significa cultivo, um cuidar, que é ativo daquilo que cresce naturalmente, o termo sugere uma dialética entre o artificial e o natural, entre o que fazemos e o que mundo nos faz. É uma noção realista, no sentido epistemológico, já que implica na existência de uma natureza ou matéria prima além de nós; mas tem também uma dimensão “construtivista”, já que essa matéria-prima precisa ser elaborada numa forma humanamente significativa.

Assim, para o autor a compreensão de cultura permeia a natureza, o material e o espiritual, reúne estes universos que se perpassam e não se contrapõe, universos estes que reúnem diferentes dimensões.

Neste sentido, quando a compreensão da cultura é discutida a partir da relação com natureza, têm-se também as contribuições do antropólogo francês fundador do estruturalismo, Lévi-Strauss. O mesmo realiza considerações acerca da relação cultura e natureza e as coloca sob a forma de um par na análise das sociedades primitivas. Para o autor, há uma constância, uma regularidade em ambos, logo trata-se de uma relação tão intrínseca, que o mesmo se questiona: “... onde acaba a natureza, onde começa a cultura?” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 42).

Desta forma, ambas as esferas permeiam-se, especialmente quando se analisam as regras em suas manifestações, pois em toda parte onde se manifesta uma regra pode-se ter certeza de estar numa etapa da cultura, assim como na natureza (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 47). É a articulação entre os dois que permite compreender a tênue a passagem entre os mesmos (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 47).

O par cultura e natureza permeado por uma estrutura lógica aparece também na obra de Diegues (2004, p. 77), quando define as culturas tradicionais e as coloca como padrões de comportamento, “... modelos mentais usados para perceber, relatar e interpretar o mundo, símbolos e significados socialmente compartilhados...”. Todavia, estes modelos diferentes de outros considerados modernos, estão preparados para observar, perceber e relatar as relações com o meio, em função de uma dinâmica que aproxima cultura de natureza, seja na dependência, uso e respeito. Considerando as relações sociais, estas são marcadas pela solidariedade, pelo parentesco, pelos elos de afetividades que ligam estes indivíduos, diferentemente das sociedades ditas civilizadas.

Desse modo, a visão de Lévi-Strauss (2003) e a de Diegues (2004) encontra-se com a de Eagleton (2005). Tem-se a cultura como um universo que reúne dimensões diferentes e que se articula, por meio da relação, com a natureza.

Ponto de vista relevante para a presente análise, que abarca a vivência das comunidades tradicionais, mais precisamente das Comunidades Remanescentes de Quilombos de Adrianópolis, Vale do Ribeira paranaense. Diegues corrobora neste sentido quando destaca que, “Quando se fala na importância das populações tradicionais na conservação da natureza, está implícito o papel preponderante da cultura e das relações homem-natureza” (2004, p. 66).

Entretanto, além das visões antropológicas que propõe a análise da cultura a partir de uma interação com a natureza, há também outras que contribuem a este debate, especialmente com a finalidade de incorporar a ele certa amplitude, que englobe textos e contextos. Neste sentido, tem-se a visão do antropólogo Clifford Geertz (2008, p. 12). Ele destaca que a cultura deve ser compreendida enquanto um contexto formulado por ações sociais que revelam formas culturais e, que revelam significados (p. 12).

Para Geertz (2008, p. 4), a cultura mostra-se, portanto, não como uma ciência em busca de leis, “... mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”. Ainda neste sentido, ele afirma que:

... a cultura não é um poder, ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível — isto é, descritos com densidade (2008, p. 10).

Desse modo, a cultura para Geertz (2008) e outros teóricos que partilham deste pensar, não remete a noções mais limitadas que se referem ao estado dos lugares e das pessoas, mas aos lugares com as pessoas, pois para o autor se faz necessário entender o todo que o grupo vivência, o seu comportamento e os significados destes, para que possam ser descritos e compreendidos. Tal visão se faz relevante, pois abarca um contexto e não necessariamente artefatos materiais ou outras questões mais específicas do grupo, mas o todo, incluindo questões materiais. Trata-se de discutir significados políticos, culturais e sociais, nos quais estão imersos estes grupos e são revelados pelos mesmos.

Assim sendo, diante da análise da cultura enquanto um contexto tem-se a perspectiva de Barth (1998, p. 191), que contribui na discussão acerca de grupos étnicos. Para o autor, a cultura é vista como a dinâmica que se reforma a partir da interação com alteridade, ou seja, do jogo do “nós” com o “eles”. Logo, nesta concepção a cultura também é contexto quando analisada com o todo.

No que tange a temática quilombola, a discussão acerca da cultura pode ser segmentada em duas esferas, uma que diz respeito ao olhar que a história nacional traça da cultura africana e quilombola; e outro é olhar que os antropólogos traçam da sua cultura ou da sua percepção de cultura.

Para a perspectiva histórica, percebe-se que a concepção de cultura africana e/ou quilombola construída desde a chegada dos africanos no Brasil, século XVI até 1888, esteve especialmente ligada às suas características materiais, aos artefatos e, concebida como uma cultura que ocupava um posto inferior na hierarquização das culturas. Posto que, neste momento histórico tem-se a concepção e o estudo desta temática – cultura – como instrumento de legitimação colonial (SANTOS, 1987, p. 31).

A partir de 1888, com a abolição da escravidão, os estudos acerca das temáticas referentes aos africanos e aos quilombos no Brasil, com autores como Nina Rodrigues (2010) enfatizou-se ainda mais a perspectiva culturalista desta temática. Tal perspectiva se pautava na análise de uma cultura material, que tenderia a revelar as práticas do grupo ligadas ao folclore, a musicalidade, enfim as ações que demonstrassem um caráter restauracionista do fenômeno. Assim, não se enfocava o sujeito quilombola, envolvido neste processo, as suas vivências e experiências, as suas definições acerca de si, logo, da sua cultura (FIABANI, 2005, p. 62).

A partir do fim da década de 1980 e início de 1990, o homem volta a aparecer nas análises, assumindo outras concepções. Realidade que começa a se alterar em função de novos paradigmas das ciências sociais que tendem a buscar a humanização em suas análises. O mesmo se observa nos debates realizados acerca da questão do negro em países onde houve situações de escravização, especialmente no Brasil com a promulgação da Constituição Federal em 1988 que prevê o reconhecimento das propriedades de terras das comunidades remanescentes de quilombo. Neste momento, devido a tais transformações, abre-se uma lacuna para outros olhares que destacam a cultura das comunidades tradicionais, mais precisamente das comunidades quilombolas. Olhares estes que valorizam as representações que os próprios têm de si mesmo e as relações que estabelecem em seu cotidiano, valorizando-os como sujeitos relevantes nesta análise.

Desse modo, as discussões contemporâneas que passam a se apresentar acerca do ser quilombola caminham ao encontro do proposto por Geertz (2008). Isto é, enquanto um contexto que tem as relações sociais como reveladoras das formas culturais. Portanto, não sendo necessariamente estes artefatos materiais em si, mas as suas representações, seus significados, ou ainda, a cultura sob a perspectiva semiótica.

Na Geografia também se tem este intento quando se busca realizar tais análises sob o aspecto da Geografia Cultural. Segundo Claval “...compreender os sentidos dos lugares, o espaço vivido, o peso das representações religiosas se torna imprescindível para o estudo das culturas” (2001, p. 53). De modo a corroborar com Claval (2001), todavia sob o contexto da cultura negra, Moura (1983, p. 77) destaca que os teóricos deveriam se dedicar aos estudos referentes à situação do negro brasileiro, via sua cultura que sobrevive ao período da escravidão e, também aos elementos sociais que o compõe. Ambos os estudos, sob uma “macrointerpretação”, diferente de “microanálises”, que se prenderiam a “traços menos relevantes como a cozinha...” (p. 77).

Entretanto, para Arruti (2006), a partir de 1988 há mais do que uma introdução dos homens na análise e alterações acerca da concepção de cultura africana e quilombola. O autor destaca o deslocamento da questão da consciência negra e da negritude, bem como, da noção de cultura para noção de etnia e de etnicidade (p.103). De modo que, em função também dos debates que são oficializados por um marco político, o centro deixa de ser unicamente a questão cultural – a negritude, estendendo-se para uma valorização política que se manifesta na forma organizacional das Comunidades Remanescentes de Quilombos e em sua autoatribuição (p. 103).

Essa transposição traz para o debate um conceito diretamente ligado à cultura e fundamental para a compreensão da realidade quilombola e das contemporâneas Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil – a concepção de identidade. Posto que, para se realizar uma discussão acerca de etnia e etnicidade se faz relevante anteriormente discutir e compreender a construção identitária do fenômeno quilombola no Brasil, uma vez que se trata de concepções que se perpassam.

As discussões acerca da identidade, conforme André (2008), têm sido realizadas desde o final do século XVIII, alvo dos estudos das ciências sociais

devido às alterações na sociedade e em seus grupos. A identidade pode ser analisada a partir de dois olhares. O olhar individual retrata a dimensão pessoal, pertinente à psicologia. Este se interessa nas construções individuais. A outra dimensão se refere ao coletivo, ao social, e diz respeito aos “aspectos socioculturais contidos na noção de grupo social, delimitando caminhos de uma trajetória para o que vem a ser considerado identidade social” (p. 99). Contudo, para André, a construção identitária se realiza a partir do jogo entre o pessoal e o coletivo, entre o “eu” e o “eles”.

É este jogo que define e transforma a identidade ao longo dos tempos. Trata-se, segundo Ferreira (2000, p. 44), de um processo dialético no qual o indivíduo é co-produtor de si e da realidade. Portanto, a construção identitária requer articulações escalares entre o eu e a comunidade. Para Ferreira a identidade é um processo em transformação, “cujas mudanças vem sempre associadas à mudança de referência e a novas construções da realidade por parte dos indivíduos, determinados por sua participação em certos processos provocadores de impacto existencial” (2000, p. 46).

É diante destas articulações dialéticas que a identidade quilombola se apresenta, pois esta vem passando por alterações, frutos do jogo entre eu e eles. Tal dinâmica realiza-se também em função de que ao longo dos séculos os “eles”, o outro ou ainda os agentes externos, transformaram-se, passaram de um modelo escravocrata para republicano e, posteriormente democrático. Apenas recentemente e em função de muitos debates é que se passa a assumir outra postura e se coloca, com novas ações, nesta relação dialética. Destarte, a identidade quilombola parece ter acompanhado tais variações, de maneira que está atrelada ao processo de viver, as relações e aos atores envolvidos (FERREIRA, 2000, p. 47).

Dessa forma, Montes (1996) corrobora acerca deste processo de viver e construir a identidade e o coloca também como um processo dialético, sob a perspectiva da alteridade, posto que para autora a identidade não existe “... senão contextualizada, como um processo de construção, e pressupõe o reconhecimento da alteridade para a sua afirmação” (p. 57). Contudo, Montes avança quando coloca que a identidade pode ser comparada a visão acerca da máscara em outras sociedades (1996, p. 50). Nas quais ela é vista como elemento essencial, é ela quem tem a identidade, que representa um papel, uma função social, ela é o significativo em outras sociedades e não quem a usa (p. 50).

Um exemplo para esta proposição teórica é a realidade quilombola, mais precisamente das comunidades remanescentes de quilombos. O que carrega a função social ou o que é significativo, não são necessariamente as pessoas do Sr. Maurício ou do Sr. Amaury, líderes naturais da Comunidade Remanescente de Quilombo São João no município de Adrianópolis – PR, porém, é o ser quilombola, ou seja, é a máscara, o título. Portanto, é a identidade que é o significativo, o sujeito que está por trás dela e que a preenche e, obviamente, se identifica com ela. Não é o sujeito que tem a função social e sim a máscara.

Máscara que, no caso das Comunidades Remanescentes Quilombolas brasileiras, foi instituída a partir de um processo jurídico-político e não necessariamente pelo clamor dos sujeitos que já compunham a realidade quilombola oriunda de outros períodos. Tal situação aparece de forma clara em uma entrevista realizada com remanescentes de quilombos da Comunidade de Três Canais, município de Adrianópolis. Questionados sobre o que é ser quilombola, um dos comunitários Sr. Joaquim¹⁵, de aproximadamente 40 anos e trabalhador rural, responde “... Por enquanto nós estamos entendendo muito não...”. Além desta dificuldade em compreender o termo quilombola, proposto pelo poder público, há também a dificuldade em aceitá-lo, especialmente entre os quilombolas de idade mais avançada.

Diante deste contexto, observa-se que a concepção de identidade e seu processo de construção, seja individualmente ou em grupo, revela alguns elementos fundamentais para sua existência e sustentação. Entretanto, nota-se que é a partir de um indivíduo especial que os outros se realizam ou aparecem. Assim, é em função da dialética constante entre o “eu” e o “eles”, ou seja, a relação permanente com o que é altero, que cria-se, recria-se e afirma-se identidades.

Vale destacar que tal relação dialética, que forja as identidades, nem sempre é harmoniosa, mas sempre é existente. Tal situação é notada na fala do Sr. Wilson (2010), oriundo da Comunidade de Córrego do Franco, pois quando indagado acerca das mudanças após o reconhecimento do grupo como remanescentes de quilombos, respondeu que: “... Mudou, a gente tá sendo perseguido bastante, a gente arranjou um pepino lascado...”.

¹⁵ Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010. As falas que seguem do Sr. Joaquim também foram realizadas neste período e, serão referenciadas no corpo do texto como Sr. Joaquim (2010).

Com relação a ameaças vivenciadas pelo grupo neste encontro com a diferença, o Sr. Wilson (2010), ainda na entrevista mencionada acima, relata que “Tem ameaças... começa por aqui, tem parente da gente que não gosta [...] o quilombola pra essas pessoas é uma doença contagiosa... a partir do momento que é quilombola não vale nada...”. Outra situação de conflito, destacada é a oferta de emprego para os remanescentes de quilombo, pois de acordo com lideranças da Comunidade de Córrego do Franco, “Outra perseguição é na questão do emprego, da oferta de emprego, pra gente caiu, era 100% e ficou para 1% depois de ser quilombola...”

Estas falas emitidas por moradores e líderes da comunidade em questão revelam situações conflituosas no processo de construção identitária no cenário das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Vale do Ribeira paranaense. Situações que aparecem na prática observada¹⁶, uma vez que parte dos moradores das comunidades não trabalha em outras atividades que não as presentes na comunidade, as atividades agrícolas.

Todavia, é também na fala de Salles (2010, p. 3-4) que aparecem elementos que confirmam os argumentos dos quilombolas acima. Salles (2010) foi funcionário do ITCG responsável por acompanhar as comunidades tradicionais e remanescentes de quilombos e seus processos de construção dos RTID's realizado no Paraná pelo INCRA e seus parceiros. O mesmo destaca que após o início da realização destes relatórios, entre 2008 e 2009, os conflitos ficaram mais intensos entre quilombolas e fazendeiros em diferentes comunidades, havendo agressões físicas, incêndios a residências e destruição de plantios por animais (SALLES, 2010, p. 3-4).

De modo geral, via entrevistas realizadas em 2010 e 2012, percebe-se que o ápice dos conflitos ocorreu especialmente neste contato inicial com o outro – o fazendeiro. Posto que, neste momento tratava-se de uma identidade específica que emergia tendo direito a terra e, não tratava-se apenas do camponês expropriado e excluído das dinâmicas econômicas da região. Assim, após as finalizações dos RTID's de algumas comunidades como São João e Córrego do Franco, percebe-se que os conflitos passam a ser mais velados. Entretanto, ainda ocorrem, sendo que

¹⁶ Trabalhos de campo realizados nas comunidades de Adrianópolis nos anos de 2010 e 2012.

não se realizam apenas entre os comunitários e os fazendeiros, mas também entre os comunitários e o poder público.

Este último ponto de tensão é um dos fundamentadores do anterior, pois coloca os comunitários em condição de exclusão. Tal realidade é possível de ser observada na Comunidade de São João, esta teve a ponte pênsil que faz a ligação ao município paulista de Barra do Turvo destruída por uma cheia do Rio Pardo em 2010 e, após muitas reuniões e negociações, em 2012 ela foi reconstruída. Ausência que, durante dois anos, prejudicou o deslocamento da comunidade e, especialmente o escoamento da produção destinada ao Programa de Aquisição de Alimentos, logo a geração de renda. Outro fato relevante, percebido durante trabalho de campo realizado no primeiro semestre de 2012, é a existência de um projeto para a construção de uma escola estadual de ensino fundamental na comunidade de Córrego do Franco, que beneficiaria todas as comunidades quilombolas próximas ao município de Barra do Turvo. Todavia, o desenrolar deste projeto até o momento não realizou-se.

Deste modo, percebe-se que é no encontro com a diferença que a identidade se revela e junto dela, as situações de conflito. Assim, para Montes (1996, p. 58), a identidade é sempre um conceito relacional, contrastivo e resultado de um processo de negociação. Deste modo, os conflitos interferem diretamente no processo de manutenção e fortalecimento identitário.

No bojo da discussão identitária se faz interessante trazer ao debate as considerações acerca das identidades diaspóricas, uma vez que o grupo cultural em questão traz a diáspora africana em suas raízes. A identidade diaspórica também é construída a partir de um jogo de espelhos, neste caso pautado na negação que emerge do encontro com a alteridade.

Para Hintzen (2007, p. 53-54), a identidade diaspórica surge quando o pertencimento é negado, quando se nega condições de cidadania semelhantes aos dos demais sujeitos nacionais, logo, a identidade diaspórica se manifesta em meio à exclusão dos sujeitos.

Esta negação se manifesta na figura dos Estados Nação e se repete por entre a sociedade nacional, sendo este o caso brasileiro com a diáspora africana e, a consequente constituição dos quilombos, hoje Comunidades Remanescentes de Quilombos. Assim, a formação do Estado Nação no Brasil foi permeada, segundo Hintzen (2007, p. 55), por ações de inclusão e exclusão, estratégias que ao longo do

tempo foram sendo alteradas e funcionaram e, ainda o fazem, como instrumentos na produção de identidades e de pertencimento.

Para Hall (2006, p. 321), as estratégias culturais são “capazes de efetuar diferenças e de deslocar as disposições do poder”. Tais ações acompanham a ideia da identidade, que se pauta em um jogo com alteridade que é móvel e se transforma de acordo com o contexto social, político, econômico e cultural que acerca. Tal mobilidade é possível de ser detectada na evolução do fenômeno e da identidade quilombola no Brasil. Via a análise de teóricos de diferentes períodos, percebe-se que durante a sociedade escravocrata a identidade quilombola remetia a um grupo de africanos escravizados fugidos e, por isso, preguiçosos e relutantes ao trabalho. No campo das manifestações culturais, a identidade que se constituía, tendo como agente principal de descrição “os de fora”, era uma máscara, de acordo com o pensamento de Montes (1996, p. 50), que os vinculava ao que era ruim, a manifestações satânicas.

No período pós 1988, esta construção identitária - pertinente ao período colonial e imperial - ainda predomina, contudo, autores já dividem suas análises entre as perspectivas culturalista e materialista. Logo, a identidade que vai sendo construída alterna entre estes dois polos, um que realiza uma discussão restauracionista da África no Brasil via quilombos, destacando os aspectos culturais, e outro, que tem suas reflexões pautadas na ideia de resistência do grupo, enfocando as estruturas sociais (GOMES, 1996, p. 201). Contudo, em ambas as análises, tratam-se de construções identitárias realizada pelo outro, isto é, a partir das interpretações que o outro faz do grupo e influenciado por uma conjuntura externa.

Para Branco (2007 p. 61), ao longo do século XX, elementos da identidade negra e quilombola foram negados e outros incorporados por esta conjuntura externa, à identidade brasileira. Assim, a autora afirma que:

A cor da pele negra foi negada durante o processo de formação da identidade brasileira, mas, ao mesmo tempo, outros elementos que compõem a identidade negra, como o samba, o maracatu, a capoeira, o candomblé, a umbanda, os sabores e valores negros eram disseminados. A cultura negra foi assimilada de forma que foram apagadas as suas origens. Isso fica claro quando vemos as religiões como o espiritismo, que se baseiam (assim com as religiões com influências bantu) no conceito de ventura e desventura, negarem a origem africana. Ao mesmo tempo, a imagem das religiões que assumem a sua origem negra é desclassificada e estereotipada. As representações acerca da palavra “macumba”, por exemplo, estão relacionadas ao mal. Negam-se os indivíduos de cor, mas

roubam-lhes os valores no momento em que os elementos da cultura negra são assimilados e rotulados e as suas origens apagadas. De fato, isso não ocorreu com qualquer cultura européia. São prejuízos que o movimento negro carrega na tentativa de construção de uma identidade coletiva (2007, p.61).

Apenas após 1988, a construção da identidade negra e quilombola, aos poucos, inicia um processo de passagem de uma identidade negativa para uma positiva, via marcos legais, debates acadêmicos e sociais no que tange aos movimentos. Neste sentido, entende-se que as mudanças que ocorrem revelam como as identidades são construídas e como estão dispostas com relação ao que está “acontecendo nos sistemas de significados e representações culturais...” (ANDRÉ, 2008, p.111).

Destarte, entende-se que a identidade deve ser pensada como um processo psicossocial, André aponta que a mesma deve ser concebida:

... como construção de conhecimento que envolva os aspectos históricos-culturais circundantes [...] as construções não são produtos de uma universalidade abstrata, mas sim da expressão de uma identidade contextualizada no social, concretamente (2008, p. 111).

A partir destas definições, observa-se a introdução de elementos relevantes para análise, dentre eles o elemento político, pois se pode observar que a construção identitária e o próprio conceito em sua compreensão não se articulam apenas na cultura, mas fundamentalmente nas relações sociais que pairam sob um território. Essas relações se movimentam em um sentido de idas e vindas ou ainda exclusão e inclusão destas minorias, o que na relação com o Estado Nação, de acordo com Hintzen (2007, p. 69), pode estar a favor ou contra o mesmo. O que altera esta condição é a agência realizada pelo próprio Estado Nação.

Neste sentido, junto dos olhares da identidade diaspórica acerca das Comunidades Remanescentes de Quilombos, também se faz possível lançar um olhar da identidade étnica para o grupo, uma vez que ambas se complementam nesta análise. Para Montes (1996, p. 56), a identidade étnica é definida como “... a identidade de um grupo que se diferencia dos outros por um conjunto de características étnicas e que tem formas de cultura, costumes, valores etc., que lhe são próprios”. Desse modo, o processo de construção étnica das comunidades se realiza diante das situações contrastivas com outras comunidades tradicionais, com turistas e com pesquisadores. No caso das Comunidades Remanescentes de

Quilombos de Adrianópolis, podem ser inseridos a estes agentes externos: os fazendeiros; o poder público; as organizações civis; o movimento negro; as igrejas evangélicas enfim sujeitos que estão em contato com os grupos e trazem para os mesmos alguma situação de conflito, de diferença.

A discussão acerca da identidade diaspórica e na sequência a identidade étnica, passa a revelar outro elemento extremamente relevante nesta análise: a etnicidade. A mesma, assim como outros conceitos, possui alguns olhares que se apresentam em temporalidades diferenciadas, além de estar extremamente ligada a concepção de etnia.

Segundo Poutignat (1998, p. 34), a noção de etnia é introduzida nas ciências sociais por Vacher de Lapouge, como referência a um agrupamento formado por laços intelectuais, como a cultura e a língua, refere-se ainda a uma solidariedade de um grupo particular. Nas escolas americanas, o termo adquire destaque acadêmico após 1970 e representa a pertença a um grupo.

Para Weber etnia refere-se à “crença subjetiva na procedência comum...”, independente dos laços de sangue (1999, p. 270). Neste sentido, para Weber (1999), a pertença étnica é definida pela confiança na pertença a uma dada comunidade.

Isto é, a etnia não se define, necessariamente, por traços físicos ou biológicos, mas por traços pautados em uma subjetividade, em laços de cultura, valores e relações comunitárias. Enfim, laços que unem grupos que não necessariamente tem uma mesma origem, mas comungam de mesmos valores culturais e étnicos.

Todavia, até os dias atuais não se tem uma teoria geral da etnicidade, mesmo durante a década de 1970 tendo aflorado inúmeros autores e teorias, todas pautadas em exemplos reais de situações espalhadas pelo mundo (POUTIGNAT, 1998, p. 120-121). Contudo, trata-se de um tema com inúmeras considerações, realidade que se deve a diversidade de fenômenos, haja vista que cada um deles tem um exemplo que, em tese, comprova a existência da teoria em questão (p. 120 - 121). Dentre tais teorias, tem-se a instrumentalista e a mobilizacionista. Estas enxergam a etnicidade como uma expressão de interesses comuns, mais precisamente como um instrumento capaz de mobilizar o alcance de objetivos concretos, objetivos ligados ao poder político e econômico (POUTIGNAT, 1998, p. 95). Neste contexto, a etnicidade, como um instrumento por meio de seu sentimento

de pertença e parentesco, possibilita ao grupo uma condição de solidariedade para que seus integrantes dediquem-se a luta de um objetivo comum.

Assim, a partir deste olhar, a etnicidade adquire um caráter político forte definido por relações e ações sociais de um grupo, todavia, segundo Poutignat (1998, p. 100), a mesma não se desvincula dos valores étnicos, mas atribui menos valor as questões e estratégias eminentemente simbólicas. De forma que, esta teoria parece se aproximar da realidade das Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil, mais precisamente no Vale do Ribeira paranaense. Posto que, mesmo configurando um grupo reunido por uma etnia comum, o mesmo não tinha consciência desta condição até 1988, quando estes são instituídos como grupos étnicos e, por isso, detentores de direitos políticos e sociais. Desta forma, passam a utilizar esta condição simbólica como uma condição política, a fim de mobilizar o alcance dos objetivos concretos e coletivos, direitos perdidos ou enfraquecidos com a modernização e, paradoxalmente, ofertados novamente por ela.

Neste sentido, o Sr. Maurício (2010), um dos líderes da comunidade de São João, destaca que anteriormente ao autoreconhecimento e o início do processo de luta ele “...estava num lugar sem caminho”. Assim, percebe-se que para os quilombolas anteriormente ao início do processo de autoatribuição eles estavam isolados e totalmente destituídos de qualquer direito ou possibilidade de acesso. É a consciência da etnicidade pertencida que faz emergir o grupo e que se apresenta como um instrumento simbólico, cultural e político de luta e acesso à inclusão, mesmo este processo envolvendo conflitos com o outro e si próprio. Destarte, trata-se da estratégia para a garantia territorial, logo para garantia de vivenciar a geograficidade do grupo.

Diante desta análise que coloca a etnicidade como um instrumento, observa-se que a mesma adquire um caráter dinâmico. Para Poutignat esta:

... não se define como uma qualidade ou propriedade ligada de maneira inerente a um determinado tipo de indivíduos ou de grupos, mas como uma forma de organização ou princípio de divisão do mundo social, cuja importância pode variar de acordo com as épocas e as situações (1998, p. 125).

Logo, é considerada como um tipo de ação social, no sentido weberiano, na qual seu conteúdo e significação são suscetíveis de modificações, redefinições e transformações (POUTIGNAT, 1998, p. 125).

Para Poutignat (1998, p. 112), a etnicidade é uma forma de organização social, pautada em uma atribuição de categorias que se baseia em uma suposta origem, validada pela interação social e ativação de símbolos culturais socialmente diferenciados. Trata-se de um processo contínuo de dicotomização entre os membros e os *outsiders* (p. 111).

A organização social de grupos em torno de uma etnia comum verifica-se nas Comunidades Remanescentes de Quilombo do Vale do Ribeira paranaense, mais precisamente as pertencentes ao município de Adrianópolis, pois elas ao mesmo tempo em que desejam acesso a estruturas comuns a demais grupos sociais, como estradas, educação, saúde, dentre outras, se mantêm como unidades coesas a partir do momento em que se encontram com o altero. Inclusive, quando mantêm residência fora da comunidade, na área urbana do município de Barra do Turbo e transitam neste ambiente, são reconhecidos como quilombolas, de modo que as fronteiras étnicas estabelecidas por este grupo se estendem além das fronteiras das comunidades remanescentes de quilombos.

Assim, observa-se que as identidades étnicas e a sua consciência, definidas a partir da ideia da diferença e, que são o fundamento para a concepção de etnicidade, não se estabelecem em função de isolamento geográfico e social, mas a partir da comunicação entre as diferenças, na construção das fronteiras étnicas (POUTIGNAT, 1998, p. 40).

Neste sentido, Barth (1998, p. 195-196) corrobora e aponta que não é a “ocupação de territórios exclusivos” que mantém a carga étnica destes grupos, pelo contrário, é o encontro com o outro, o jogo da diferença que se estabelece e a reafirma, logo são as fronteiras que as determinam. As fronteiras étnicas são constituídas a partir do contato com a alteridade, contato que se manifesta na diferença cultural, presente nas relações sociais de diferentes ordens que se estabelecem e também via as relações territoriais, embora este não seja o elemento mais relevante para a análise de Barth (1998). Poutignat, inspirado nas definições de Barth, aponta as fronteiras étnicas como dinâmicas, ora mais flexíveis ora mais rígidas, logo “...nunca são oclusivas, e sim mais ou menos fluídas, moventes e permeáveis” (1998, p. 154).

No interior destas fronteiras étnicas têm-se os grupos que as produzem, os chamados grupos étnicos que, na Antropologia de forma geral, são vistos como grupo que:

- 1 perpetua-se biologicamente de modo amplo;
- 2 compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais,
- 3 constitui um campo de interação e comunicação;
- 4 possui um grupo de membros que identifica-se e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável das outras categorias do mesmo tipo. (BARTH, 1998, p.188-190).

Contudo, Barth (1998, p. 191) propõe uma visão mais abrangente e capaz de incorporar mais realidades, além de possuir um denso apelo político. Para o autor, os grupos étnicos são organizações sociais que tem uma cultura como base, como suporte. Cultura esta, assim como o próprio grupo, que é dinâmica e se reforma a partir da interação com a alteridade, no jogo do nós\eles. Assim, nesta análise, a cultura não é primordial, não é a sua principal razão, mas sim a autoatribuição que este grupo faz. Trata-se de uma atribuição étnica que classifica a pessoa quanto a sua identidade. De forma que, quando o grupo se autoatribui uma categoria étnica, ele acaba por compor grupos étnicos no sentido organizacional.

Tal processo se realiza com fins de interação com a alteridade, seja ela composta por vizinhos, poder público ou organizações civis, enfim com vistas a um fortalecimento da organização social mediante ao que os cerca. Para Barth (1998, p. 195), a autoatribuição e inserção nas fronteiras e a sua concomitante produção e reprodução, são traços fundamentais dos grupos étnicos.

Incorporando as análises de Barth (1998) para a realidade das Comunidades Remanescentes de Quilombos brasileiras, Arruti (2006, p. 94) destaca que autoatribuição, aliada a questão da etnicidade, também possui um efeito político, pois a ênfase na autoatribuição permitiu a estas comunidades se armar no embate político com atores e agências que por muito tempo negaram seus direitos. A autoatribuição serviu como rota de fuga para os estereótipos culturalista e historicistas, que negavam os direitos dos quilombos, especialmente, porque consideravam os, de forma geral, desconhecendo suas particularidades.

Neste sentido, tem-se o processo de ressemantização da concepção de quilombos e remanescentes de quilombos ocorridas no Brasil após 1988. Neste processo, a autoatribuição é incorporada pelo debate jurídico e passa a ser tida como requisito fundamental no processo de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos. Destarte, para Arruti (2006, p. 93), o conceito de grupo étnico inserido nesta discussão, está calcado em perspectivas subjetivas e na contrastividade ao altero, sendo caracterizado pela luta pela propriedade de terra,

pelo conflito fundiário. Então, diante deste contexto quilombola o conceito de grupo étnico surge envolto de uma afirmação identitária quilombola, dos sujeitos e do grupo, inerente a autoatribuição que, por sua vez produz ou ainda reproduz o caráter identitário do grupo.

Diante deste contexto, a partir das teorias de Barth (1998), Poutignat (1998) e Arruti (2006), observa-se que as discussões acerca das concepções de etnicidade, fronteiras étnicas e grupos étnicos podem ser usadas como possibilidade para enxergar e analisar a realidade quilombola, mais precisamente das Comunidades Remanescentes de Quilombos de Adrianópolis. Posto que, tais autores compreendem a etnicidade como uma organização social que pauta-se na atribuição de categorias e, que a todo o momento contrasta com a alteridade, devido aos seus símbolos culturais e sociais.

Neste sentido, o quilombo, anteriormente ao Artigo nº. 68 do ADCT e ao processo de ressemantização, já poderia ser considerado um fenômeno étnico, detentor de etnicidade, pois o grupo, mesmo sem ter incorporado tal nomenclatura, conhecia sua origem semelhante, seus símbolos culturais diferenciados e sua interação social com demais grupos contrastivos. De modo que, desde os primórdios a cultura não foi o principal motivo da existência destes grupos étnicos, socialmente organizados, mas as relações políticas de convivência e de trabalho entre escravos e escravizadores, de maneira que a cultura foi pretexto. Realidade que continua mantendo-se até os dias atuais, especialmente nesta nova condição que este grupo ocupa.

Dessa forma, entende-se aqui que os quilombos e as atuais Comunidades Remanescentes de Quilombos definem-se como grupos étnicos formados no interior de fronteiras étnicas, isto é, formados no encontro dos diferentes, no processo dialógico entre inclusão e exclusão que ocorre no Estado Nação brasileiro desde o início da diáspora africana. Em função do contexto socioeconômico e político, este grupo foi sendo inserido em novas dinâmicas, nas quais agentes que apenas excluía agora incluem e o reconhecem enquanto novos sujeitos políticos e culturais, como grupos étnicos.

Assim, embora a concepção de grupos étnicos e todas as outras que a antecedem sejam eminentemente antropológicas, quando fala-se em fronteira remete-se a um conceito geográfico e vinculado ao território. De modo que, intrínseco a concepção de grupos étnicos e as fronteiras étnicas que os abarcam,

estão os territórios ocupados por estes grupos. Sob este contexto, está a trajetória dos quilombos no Brasil, que remete diretamente as discussões do território, principalmente acerca da territorialidade gerada por este grupo, territorialidades que se apresentam como sinônimo de história, de luta e de re-invenção de um grupo. Também compreendidas como geograficidades produzidas pelo grupo. Assim sendo, se faz relevante abordar tal realidade também sob um viés teórico, a fim de possibilitar uma leitura aprofundada da dinâmica territorial quilombola.

3.2 LUPAS TEÓRICAS: TERRITÓRIO, TERRITORIALIDADES E GEOGRAFICIDADES

Pretende-se aqui expor algumas considerações acerca da discussão de territórios e territorialidades, bem como das críticas que se têm feito a estas abordagens que vem predominando diante as do espaço. Busca-se uma possibilidade conceitual ampla que permita a análise das Comunidades Remanescentes de Quilombos pertencentes ao município de Adrianópolis - Vale do Ribeira paranaense. A análise também contempla a captura da dinâmica espacial-territorial presente na perspectiva histórica, de luta e de reinvenção após a ressemantização do ser quilombola, a fim de que esta leitura caminhe para apontar as territorialidade e as geograficidades deste grupo (LÖWEN SAHR, 2011), que se delineiam a partir da realidade de Adrianópolis. Assim sendo, pretende-se expor aqui tanto os conceitos como os agentes que interagem e postulam a dinâmica quilombola de forma horizontal, rizomática como coloca Deleuze e Guattari (1995, p. 33), ou seja, sem hierarquizações ou sobreposições de poder, mas como conceitos e realidades que se contém e são contidos.

Inúmeras são as discussões referentes ao conceito de território, sua concepção, abordagens, evolução e retomada no cenário geográfico, contudo, se faz relevante expor uma breve recapitulação destas discussões. Neste sentido, o conceito de território tem sua apropriação inicial pela ciência geográfica moderna realizada por Ratzel, inserido em suas reflexões acerca da Geografia Política no século XIX. Estas destacavam o território incorporado das ciências naturais, ou seja, das concepções naturalistas do território que o postulavam como um ambiente vital

a sobrevivência dos grupos. Assim, neste período em função do contexto histórico de formação dos Estados Nação o mesmo era definido como um espaço de poder político, estatal controlado, logo sob a característica de ser fixo (SILVA, 2008, p. 17).

Segundo as leituras propostas por Haesbaert (2006, p. 118), as abordagens naturalistas apresentam três olhares para o território:

... num sentido físico, material como algo inerente ao próprio homem, quase como se ele fosse uma continuidade do seu ser, como se o homem tivesse uma raiz na terra – o que seria justificado, sobretudo, pela necessidade do território, dos seus recursos, para a sua sobrevivência biológica.

Na terceira abordagem desta concepção naturalista, Haesbaert enfatiza a naturalização da sensibilidade humana, moldada por natureza e paisagem, logo, propõe o território como uma necessidade para o equilíbrio homem-natureza, onde cada “grupo social estaria profundamente enraizado a um “lugar” ou a uma paisagem, com a qual particularmente se identificaria” (2006, p. 118).

Nesta última abordagem proposta por Haesbaert, observa-se a presença de dois elementos presentes - natural e cultural, objetivo e subjetivo. Dualidade que tende a aparecer na retomada dos estudos territoriais presentes na ciência geográfica após 1990. Nas discussões presentes na obra “O mito da desterritorialização”, Haesbaert (2004) propõe uma ambiguidade para e nas interpretações acerca do território. Destaca a presença de elementos, ações simbólicas, sócio-culturais, culturais e materiais/funcionais. Isto é, para o autor o território abarca o caráter globalizante do capital e diverso da cultura, entretanto o Estado e os aspectos materiais estão sempre presentes.

Assim, vale destacar que a retomada dos estudos territoriais não se faz somente após 1990, é anterior a este período e revela-se com nomes como Raffestin (1993), Sack (1986), todavia se acentua após este momento com Valverde (2004) e Santos (1994) no Brasil, dentre outros.

Para Haesbaert, nesta fase:

É como se a dimensão geográfica ou espacial da sociedade fosse de um momento para o outro “redescoberta” pelas outras ciências sociais, paradoxalmente, mais para afirmar seu enfraquecimento, do que para demonstrar sua relevância (2004, p. 26).

Tal retomada espacial se realiza a partir de nova conjuntura filosófica denominada de pós-estruturalista ou ainda pós-moderna.

Sob este contexto, inúmeros são trabalhos, dissertações e teses acerca do território e seus processos contemporâneos. Vários são os estudos que congregam uma visão que ressalta a ambiguidade acerca do mesmo, que consideram em suas análises vieses materiais/funcionais, detentores de um debate acerca do território estatal ou ainda do poder público como ator central, e por outro lado, o viés simbólico cultural/sígnico, que carrega o olhar do sujeito, do grupo que se apropria do território em questão, ou das manifestações espaciais desta ordem.

Tal dualidade ou ambiguidade possível nas análises territoriais é apontada por Raffestin (1993, p. 53) como relacional, pois para o autor o território caminha para além da base material. Neste caso, as territorialidades são apresentadas como um vivido territorial, que se estabelece a partir das relações com a exterioridade, relações estas que podem ser de ordem sígnicas, coercitivas, discursivas, logo que estão e são permeadas por relações de poder. Relações que para o autor são interpretadas como natural, pertinentes as relações sociais, apoiando-se na visão foucaultiana.

Neste sentido, para Raffestin a territorialidade “... adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral” (1993, p. 158). E, quando diferentes territorialidades se encontram, estabelece-se então campos de força, áreas de possíveis encontros e desencontros entre grupos, espaços de relações nem sempre permeadas por harmonia (p. 53).

Entretanto, em um olhar mais recente acerca das discussões referente à dimensão espacial dos fenômenos, tem se observado algumas críticas ou ainda reconsiderações acerca deste levante territorial em detrimento do espaço nas análises geográficas dos últimos anos. Alguns autores vêm realizando críticas a esta abordagem que destaca o território em detrimento do espaço e atrela a esta concepção um enfoque estatal. Haja vista que, para autores como Löwen Sahr e Sahr (2009) e Sahr e Löwen Sahr (2009) esta concepção se apresenta restrita e não permite a análise de realidades geográficas repletas de especificidades como as que se apresentam na América Latina.

Para Sahr e Löwen Sahr (2009, p. 1),

... o conceito do território ainda alastra consigo, às vezes diretamente, mas muitas vezes como um sub-texto, uma tradição estatal e, muitas vezes,

autoritária na construção do espaço político. Ameaça, assim, até assombrar uma reflexão mais profunda sobre as formas do espaço vivido.

Neste sentido, Sahr e Löwen Sahr (2009) destacam que se faz relevante compreender as relações epistemológicas entre os conceitos espaço e território e apontam que tal conjectura questionadora, vem sendo influenciada por intensas reflexões acerca do espaço realizadas por autores franceses e ingleses. Ressaltam-se aí obras recentes, dentre elas “L’espace social. Lecture géographique des sociétés” de Guy di Meo (2007) e “L’homme spatial. La construction sociale de l’espace humain” de Michel Lussault (2007) e a recente tradução “Pelo espaço” da obra prima inglesa de Doreen Massey” (p. 4).

No Brasil, estas reflexões têm influenciado geógrafos como Haesbaert (2004; 2006; 2009), que em suas discussões tem proposto um movimento contrário ao que vem sendo realizado nos últimos anos no cenário geográfico brasileiro. Diante deste contexto, Sahr e Löwen Sahr (2009, p. 5), apontam que o conceito de território, devido a sua carga histórica e política, não permite apontar para o lugar incomum, para realidades diferenciadas, para realidades compostas por alteridades ou ainda para realidades captadas a partir dos olhares dos outros sobre eles mesmos e não do nós sob os outros.

Destarte, os autores enfatizam que o conceito de território:

... simplesmente não permite, ao contrário do conceito do “espaço”, ou melhor dos conceitos do “espaço”, um posicionamento ‘fora do comum’, um ponto de vista que se refere, e não se auto-referência, com outros horizontes (conceitos de alteridade), com outras espacialidades” (SAHR; LÖWEN SAHR, 2009, p. 5).

Entretanto, mesmo não refletindo os espaços vividos e alteros, o conceito de território é utilizado na legislação para referir-se a comunidades tradicionais carregadas de especificidades, como sinônimo de espaço, junto à concepção de territorialidades. Logo, diante da perspectiva do poder público tratam-se de termos utilizados para fazer referências, na maioria das vezes, a posse de terras, como instrumentos para atribuir direitos e realizar políticas de inclusão social para com estas comunidades. Isto é, na legislação nacional, no que tange as comunidades tradicionais indígenas, caiçaras e quilombolas especialmente, a concepção de território apresenta mais uma carga material/funcional ou ainda física.

Löwen Sahr e Sahr (2009, p. 153) enfatizam a convenção 169 da OIT acerca dos povos tradicionais e apontam que o território aparece nela vinculado a culturas e também ao habitat, como posse e direito a terra. De modo que, observa-se que a construção parte para a ideia de território como cultura, mas também como significativa para posse das terras (p. 153). Assim, as concepções de território presentes na lógica capitalista empregada pelo Estado moderno em suas legislações não os compreendem como territórios específicos, posto que a visão difundida por estes agentes não abarca esta possibilidade diferencial.

Tal realidade apresenta-se na dimensão das comunidades remanescentes de quilombos, mais precisamente na dimensão do processo de ressemantização do termo após a Constituição de 1988. A partir dela os quilombos passam a ser reconhecidos como detentores das terras por eles ocupadas, no entanto, não se observa as especificidades de cada grupo e da espacialidade que ocupam e constroem. Desse modo, a fim de que a legislação nacional passasse a adotar um conceito para as comunidades quilombolas que abarcasse suas especificidades e a necessidade de garantir sua base material – seu território - foram anos de luta e discussões acerca das definições conceituais e, especialmente das realidades vivenciadas por estes grupos.

Tal situação demonstra a dificuldade que o Estado em suas legislações e os próprios teóricos brasileiros encontram em desvincular suas análises territoriais de uma base materialista, dificuldades que para Massey (2008) se realizam em função de uma intensa realidade fundiária permeada por conflitos ou ainda uma realidade em que “‘terra-território’ ainda é um recurso...” (SAHR; LÖWEN SAHR, 2009b, p.4).

Assim, a crítica de Sahr e Löwen Sahr (2009b), exposta aqui, realiza-se não em função do uso do conceito território, mas em função do mesmo ser analisado e elaborado a partir de uma leitura simplista do espaço. Este não deve ser interpretado apenas como recurso, mas também como possibilidade de proteção e conservação de tradições, sob o viés do agir, do agenciamento, ou ainda, uma visão um tanto quanto mais antropológica.

Contudo, apoiando-se em trabalhos recentes, já destacados aqui, observam-se algumas possibilidades para romper com tais críticas referentes ao uso do território ou ainda referente à realização das suas análises em detrimento do espaço e, mais especificamente possibilidades para análises destas sociedades alternativas

ou à margem. Tais sociedades permeiam a realidade democrática da América Latina e devem ser reconhecidas na e para a mesma.

Uma destas possibilidades, propostas a fim de romper com dicotomias teóricas e práticas acerca do conceito de território, é a visão rizomática e não hierarquizada dos conceitos, pautada na “teoria das multiplicidades” proposta por Deleuze e Guattari (apud HAESBAERT, 2004, p. 112). Para Haesbaert (2004, p. 112), “As multiplicidades constituem a própria realidade, propondo assim superar as dicotomias entre consciente e inconsciente, natureza e história, corpo e alma.”

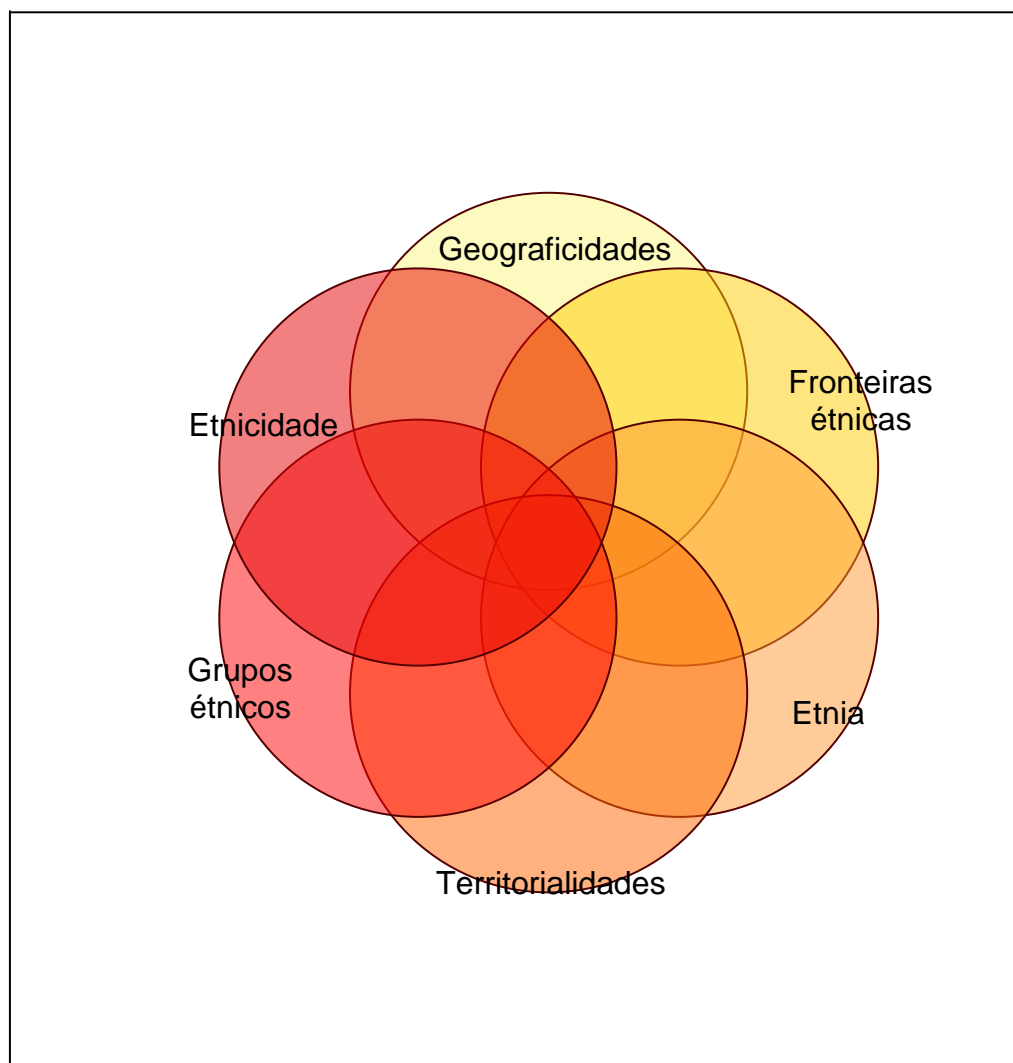
Para Haesbaert; Bruce (2002, p. 4):

O rizoma é uma proposta de construção do pensamento onde os conceitos não estão hierarquizados e não partem de um ponto central, de um centro de poder ou de referência aos quais os outros conceitos devem se remeter. O rizoma funciona através de encontros e agenciamentos, de uma verdadeira cartografia das multiplicidades. O rizoma é a cartografia, o mapa das multiplicidades.

Entende-se então, que a filosofia proposta por Deleuze e Guattari é a filosofia das multiplicidades e, que esta opera em rizoma. Isto é, não atrelada a uma característica hierarquizada, arborescente como coloca Haesbaert (2004, p.113), mas de modo a valorizar a inter-relação das partes. Nas palavras de Deleuze e Guattari, na concepção de rizoma “As linhas se inscrevem em um corpo sem órgãos, no qual tudo se traça e foge...” (1996, p.77).

Deste modo, se faz possível observar que os conceitos escolhidos para a presente análise - dentre eles etnia, etnicidade, fronteiras étnicas, grupos étnicos, e ainda a discussão entre territorialidades e geograficidades, embora dispostos num primeiro momento de certa forma ordenados, podem ser discutidos e analisados de forma entrelaçada, como círculos que se contem e são contidos, que se permeiam (Figura 11).

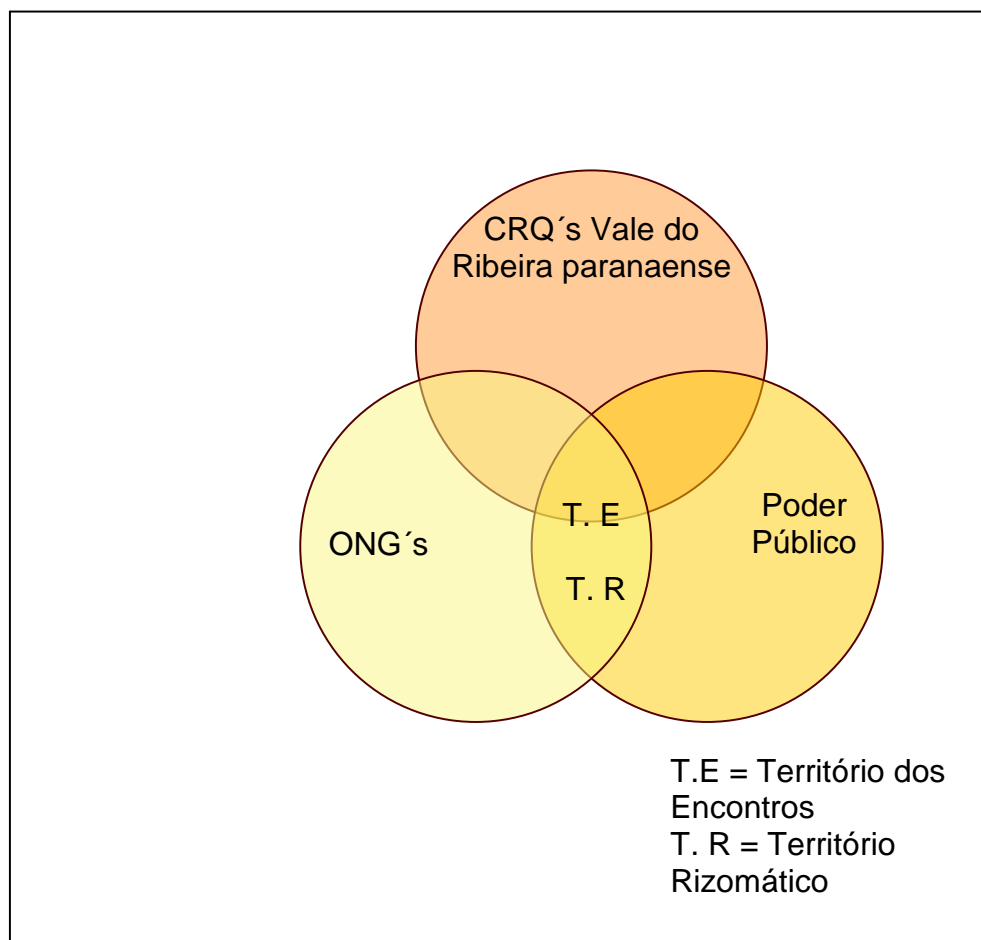
Figura 11 – Esquema Conceitual desta Tese sob um viés rizomático



Org: A autora, 2011.

Assim, a análise acerca dos atores da realidade que se pretende investigar - Comunidades Remanescentes de Quilombos, organizações civis e poder público - também pode ser realizada de forma rizomática ou ainda desprovida de uma hierarquia. Todavia, não se nega a existência de centros de poder, posto que entende-se que cada um destes sujeitos é um destes centros, que para atuação específica diante da temática quilombola se interdependem em seus discursos e em suas ações. Destarte, estabelecem uma cartografia rizomática, linhas que se perpassam em uma rede de relações materializadas no território de vivência das Comunidades Remanescentes de Quilombos, contudo que também são territórios, sobretudo do poder público e das organizações civis.

Figura 12 – Território rizomático – Território de encontros entre Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQ's) – Organizações Não Governamentais (ONG's) – Poder Público



Org: A autora, 2011.

Assim, os rizomas que estabelecem relações entre as partes pautam-se nos agenciamentos, ou seja, nos encontros, segundo Deleuze e Guattari (1995). Desse modo, tal arquitetura teórica proposta a partir da realidade dada (Figura 12) apresenta como ponto fundamental o território, pois é neste que os encontros se realizam e as relações acontecem.

Neste sentido, Rolnik e Guattari destacam que:

El territorio puede ser relativo a un espacio vivido, así como a un sistema percibido en cuyo seno un sujeto se siente «en su casa». El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación encerrada en sí misma. El territorio puede desterritorializarse, esto es, abrirse y emprender líneas de fuga e incluso desmoronarse y destruirse (2006, p. 373).

Assim, o território - a partir da leitura de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995; 1996), Raquel Rolnik (2006) e Rogério Haesbaert (2002; 2004; 2006) - se mostra como conceito amplo, que agênciia tudo e, por isso, pode tudo: Territorializa, Desterritorializa e Reterritorializa (T-D-R). Tem-se então a inclusão destas perspectivas territoriais no debate. Haesbaert (2004, p. 123), influenciado pela discussão realizada pelos autores acima citados, destaca que o processo de T-D-R não é pertinente apenas a movimentos migratórios, por exemplo, mas a inúmeras dinâmicas que se colocam sob o território, dinâmicas pertinentes aos encontros, destarte, aos agenciamentos.

Os agenciamentos, portanto, são um conjunto de ações ou ainda um encontro de coletivos de enunciação e/ou os maquínicos de corpos (HAESBAERT, 2004, p. 124-125). Os agenciamentos coletivos de enunciação dizem respeito aos signos, a esfera simbólica, ao campo das ideias, das palavras e símbolos compartilhados, já os agenciamentos maquínicos de corpos são referentes aos corpos pertencentes à sociedade, as relações existentes entre as “máquinas sociais”. Assim, tratam-se de ações vinculadas aos desejos e aos pensamentos, ao que é objetivo e subjetivo.

Na leitura que Haesbaert faz de Deleuze e Guattari, ele destaca que nas sociedades primitivas os agenciamentos, sejam eles maquínicos ou coletivos de enunciação, estão ligados a terra e não há dicotomia entre os corpos. Assim, nas:

... comunidades tradicionais a terra-divindade era quase um “início e um fim” em si mesma, formando um *corpus* com o homem, nas sociedades estatais a terra se transforma gradativamente num simples mediador das relações sociais, onde muitas vezes o “fim” último, como na leitura hegeliana, caberá ao Estado (HAESBAERT, 2002, p. 11).

Dessa forma, é possível utilizar este debate que valoriza os encontros e desencontros realizados diante de um determinado território, para a compreensão da dinâmica que se instala sobre a realidade dos grupos étnicos e suas fronteiras, neste caso, as Comunidades Remanescentes de Quilombos. Tal proposta complementa a visão rizomática desta problemática, uma vez que requer a análise dos encontros e desencontros, desconsiderando uma suposta hierarquia entre os sujeitos, mas compreendendo a existência de centros de poder e o território como catalisador destes agenciamentos.

Assim, no caso das Comunidades Remanescentes de Quilombos, se faz possível observar que estes agenciamentos se perpassam na construção destes territórios e suas fronteiras, pois tratam-se de territórios criados a partir de relações sociais autônomas, permeadas por encontros e ações de um coletivo, encontros e ações que imbricam em um caráter simbólico, sócio e, ao mesmo tempo, em um caráter maquínico. Diante de tal construção teórica, busca-se trazer para a análise das Comunidades de Remanescentes de Quilombos de Adrianópolis o olhar dos agenciamentos territoriais e, conseqüentemente, dos processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização.

Neste sentido, apoiando-se nas reflexões de Carril (2006, p. 29), traz-se um questionamento para o debate: Estaria sob uma condição de reterritorialização o processo vivido pelos quilombos modernos, as Comunidades de Remanescentes de Quilombos, a fim de deixarem a marginalidade, a exclusão e serem incorporados pelo processo agenciado pelo poder público e civil?

Entretanto, a partir do momento em que se parte da possibilidade de existência de um processo de reterritorialização na esfera quilombola, se faz necessário destacar a existência de processos que antecedem a este, o de desterritorialização e o de territorialização.

Neste sentido, se faz relevante pontuar em quais períodos cada uma destas dinâmicas se instalam na realidade estudada ou ainda, quais agenciamentos as produziram.

- Territorialização: formação dos quilombos, primeiro momento deste fenômeno, que tem a interferência do poder público, leia-se coroa portuguesa, uma vez que, este agente é quem realiza o processo de migração forçada dos africanos ao Brasil e, possibilita o surgimento dos quilombos. Posto que, coloca este grupo em uma situação extrema de exploração e ausência de autonomia.

- Desterritorialização: todo o período que se realiza a partir das ações do poder público sob estas sociedades tradicionais, ações que as desmantelaram, seja via as perseguições pela sociedade escravocrata ou com o fim da escravidão, que acabou por acentuar as visões preconceituosas e a rejeição, inclusive na dimensão territorial do fenômeno. Tem-se assim, que a população negra quilombola foi sendo colocada definitivamente à margem em todos os aspectos, inclusive nas análises teóricas ao seu respeito. Estas não abordavam o olhar dos mesmos ou os próprios indivíduos no fenômeno, mas a visão de teóricos acerca dos mesmos e as

problemáticas elaboradas a partir destas visões. Remete-se também ao fato de viverem em uma constante instabilidade, em uma constante luta junto à alteridade, o seu preconceito e a compressão espacial exercida sob as mesmas (LÖWEN SAHR et al, 2011). Este período perdura até a década de 1980 e, portanto, pode ser reconhecido como o período da invisibilidade.

- Reterritorialização: após 1988 tem-se a fase da ressemantização do conceito, sobretudo da concepção de quilombo. Trata-se de uma retomada lenta de visibilidade e consciência, apoiada nas estratégias sociopolíticas e culturais que envolvem a captura da identidade destes grupos, pautada na cultura material e imaterial expressa pelos mais antigos. Situação esta que é agenciada pelo poder público e outras organizações, e que para os sujeitos quilombolas significa aproximação do direito a terra, em função de suas condições identitárias. Isto é, os agentes deste processo são culturais, mas são igualmente políticos, pois para que a cultura fosse retomada, logo a identidade, o debate político foi intenso, houve elaboração de leis e decretos que instituíram a cultura como um fator fundamental neste processo de reterritorialização.

Assim, a partir deste olhar pode se dizer que na contemporaneidade as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira paranaense estão em um processo de reterritorialização instigado pela sua própria identidade, pela necessidade de sobrevivência naquela base material e, pelo poder público via políticas públicas. Neste processo de agenciamentos também se revelam diferentes organizações, dentre elas as não governamentais e também as religiosas, que parecem atuar concomitante ao poder público. Logo, os envolvidos seriam agentes desta reterritorialização, fruto de anos de desterritorialização, de exclusão, no caso paranaense anos da afirmação de um Paraná branco, europeu e aberto à diversidade, contudo uma diversidade nunca negra.

Assim, observa-se que o movimento da territorialização, desterritorialização e reterritorialização ao longo do desenvolvimento dos quilombos é um processo paradoxal e rizomático, não hierarquizado, no qual o poder público territorializa, desterritorializa e reterritorializa em conjunto com outros atores.

Desse modo, entende-se que este processo não é de responsabilidade única e exclusiva do poder público, pelo menos não em sua atual fase, posto que territorializações pertinentes aos processos aqui destacados, também advêm das vivências destes grupos ao longo da sua história, logo refletem ou são constituídos

pela sua geograficidade. Esta, por sua vez, é compreendida aqui no sentido destacado por Dardel (1990), que revela a intimidade, a proximidade do homem com seu meio, com sua terra. Isto é, “a Terra como lugar, base e meio de sua realização.” (DARDEL, 2011, p. 31)

Neste sentido Haesbaert (2002, p. 4) corrobora, quando destaca que a discussão realizada acerca dos processos de desterritorialização realizadas por Deleuze e Guattari, podem ser realizadas a luz da geograficidade. Posto que, quando analisa-se o processo de idas e vindas sob territórios, territorializações e desterritorializações, verifica-se também as relações simbólicas que permeiam estas ações, a geograficidade que se é construída. Neste sentido Holzer (2001, p. 111) destaca que “a geograficidade refere-se à cumplicidade obrigatória entre a terra e o homem, que se apresentará a existência humana. Refere-se também a um espaço material, um material que não podemos descartar.” Matéria esta que, para Martins (2007, p.40-41) não é determinada apenas por marcos espaciais, mas também temporais, pois trata-se da evolução temporal da existência humana e das relações que são articuladas ao longo das mesmas.

Assim, a geograficidade revela-se como uma possibilidade para interpretação de manifestações espaço-temporais, que enfatizam o sujeito no processo. De modo que, a análise permita a compreensão do ser quilombola e suas espacialidades e as movimentações que advêm desta condição. Neste sentido, observa-se que as comunidades quilombolas ou ainda as comunidades tradicionais constroem suas geograficidades ao longo de suas vivências. Realidade que se aplica a dimensão das Comunidades Remanescentes de Quilombos de Adrianópolis, pois estas comunidades ao longo de sua história construíram relações com meio, relações de apego e proximidade a terra, possíveis de serem percebidas em suas falas.

Dentre elas a fala do Sr. Maurício (2012) com relação a deixar as atuais terras “... ah! tem nego que morre, mas não sai dali, é difícil se nasce e vive num lugar, deixar o lugar, é o lugar da pessoa. Eu tenho árvores que tem 50 anos e que dão frutos, aí vô planta e espera mais 50 anos. Para quem é adaptado a vive ali não tem condições de sair dali, é o lugar da pessoa mesmo, difícil.” Neste sentido, percebe-se que o constructo pautado em suas vivências é um elo forte entre os sujeitos e o território, um elo que para alguns é indestrutível, findando-se apenas com o fim da vida.

Assim sendo, para a presente análise percebe-se que a condição de um rizoma conceitual é a mais adequada, pois trata-se de uma realidade que abarca território, territorialidades e também geograficidades. Posto que, tal realidade abarca diferentes sujeitos, que em suas ações utilizam-se de diferentes possibilidades conceituais. Neste sentido, percebe-se que o poder público utiliza-se do território e da luta pela validação das territorialidades pelos quilombolas, assim como os quilombolas ora enfatizam a sua luta por território e, ora se sobressai o elo que travam com a terra – a sua geograficidade – que movimenta a luta pelo território ou ainda pelo reconhecimento das suas territorialidades ou ainda das identidades territoriais. Deste modo, trata-se de uma análise que utiliza-se do território, das territorialidades que nele se apresentam e concomitantemente das geograficidades que também se manifestam.

PARTE II

O ENTRELAÇAR DOS SUJEITOS:

O SER QUILOMBOLA PARA O PODER PÚBLICO E AS ORGANIZAÇÕES CIVIS

O quilombola revela-se como um sujeito político e cultural que vem passando por transformações, especialmente a partir do final do século XX, com o fim do regime de escravidão, pois é neste momento que inicia-se, de forma tímida, o projeto político quilombola, na busca por inclusão, segundo Leite (2008, p. 966). Todavia, é apenas um século depois que legalmente este sujeito passa a ser reconhecido como um detentor de direitos. Iniciando-se então, o período de maior relevância na transição da concepção de quilombo histórico para contemporâneo. Logo, de transformações tão ou mais intensas quanto as vivenciadas no fim do século XIX, pois neste momento o encontro com o outro e a vivência em função destas experiências, apresenta-se mais presente e fundamental neste projeto quilombola pela inclusão, destarte visibilidade.

Este “outro”, entendido aqui por agentes que relacionam-se se diretamente com o sujeito quilombola, já esteve sob a forma de senhor de escravos, de poder público no império, na república, nos governos ditatoriais e nos de transição. Também se revela como a própria sociedade não quilombola, pertinente a estes períodos. Atualmente, trata-se do poder público democrático que o reconhece como sujeito político cultural, entretanto, simultaneamente apresenta dificuldades em reconhecê-lo totalmente, especialmente no que tange a sua ligação com o solo.

Contudo, este “outro” não se resume apenas ao poder público, especialmente na contemporaneidade, tratam-se também das organizações civis que percebem na condução deste, primeiro agente, possibilidades para atuarem nesta realidade, das entidades religiosas, sempre presentes na vivência do africano no Brasil e, que na dimensão do quilombola contemporâneo tendem a manter um contato próximo com as comunidades, interferindo no cotidiano das mesmas. Além das próprias comunidades que em função do relacionamento com tais agentes, também portam-se como tal.

Sob este contexto, entende-se que a realidade das comunidades quilombolas de Adrianópolis é permeada por estes agentes, pelo encontro com os mesmos, especialmente a partir de 2005. Posto que, tratam-se de sujeitos que

atuam e interferem diretamente na dinâmica quilombola contemporânea, logo no processo de (re)construção identitária, vivenciada nestas comunidades a partir desta data. Assim, em função da realidade de Adrianópolis visualizou-se que os principais agentes deste processo são: Movimento Negro que abarca entidades civis, organizações quilombolas e demais militantes; as ONG's que atuam nas comunidades; as Igrejas Evangélicas; as próprias comunidades que revelam-se também como agentes neste processo e; o poder público em suas diferentes esferas que, revela-se como o nó central deste entrelaçar.

Assim, pretende-se neste momento apresentar os sujeitos elencados e discutir a dinâmica que se constrói em função do entrelaçar dos mesmos. A fim de, ao final, compreender como se realiza o processo de (re)construção identitária do quilombola. Logo, em quais elementos fundamenta-se o quilombola contemporâneo e, como este dimensiona-se no espaço de Adrianópolis – Vale do Ribeira Paranaense? Destarte, como esta articulação de sujeitos impacta sobre a geograficidade do grupo e, conseqüentemente diante da realidade territorial de Adrianópolis?

Para tanto, num primeiro momento pretende-se discutir o agente poder público, por meio das políticas públicas voltadas ao quilombola. De maneira a investigar como o elemento cultura aparece na construção e aplicação destas. Assim, se este é entendido como fundamento ou pretexto para estas ações e, se estas destacam-se como mecanismos de controle social do grupo. Este debate pauta-se em uma reflexão inicial acerca do histórico das políticas públicas culturais no Brasil e o impacto destas sob a população quilombola, logo a dinâmica de ausências e recentes presenças na vivência quilombola com políticas públicas, especialmente a pertinente ao município de Adrianópolis.

Posteriormente, tem-se uma discussão mais aprofundada acerca da política de regularização fundiária voltada as comunidades, posto que se entende que trata-se da política de maior relevância para esta identidade e razão desta luta, uma vez que reflete reconhecimento, inclusão, visibilidade. Ainda no que tange políticas públicas tem-se uma discussão acerca do trato do elemento cultura da elaboração e aplicação destas políticas, logo o modo como estas visualizam o sujeito quilombola e para ele propõe ações.

Dentre os autores que fundamentam este momento da segunda parte da pesquisa estão: Alves, Löwen Sahr (2010); Barbalho (2005; 2007); Botelho (2001);

Calabre (2007); Calheiros (2010); Chagas (2001) Dardel (2011); Ferreira (2000); Fiabani (2005); Guertz (2008) Lacerda, Marques e Rocha (2010); Leite (2008), Löwen Sahr, Alves (2011); Rubin (2007; 2010); Salles (2010); Simis (2007); Souza (2006); Soto *et al* (2010). Além de documentos oficiais de órgãos como INCRA e SEPPIR e, entrevistas com envolvidos.

Contudo, embora o poder público tenda a conectar estes coletivos, também se faz pertinente ao debate a exposição dos demais agentes e os seus posicionamentos neste entrelaçar que sustenta o processo de (re)construção identitária do quilombola contemporâneo. Dessa forma, em um segundo momento discute inicialmente: as Organizações Não Governamentais, diante de aspectos teóricos e empíricos a partir da realidade das comunidades elencadas; as Igrejas Evangélicas que emergem neste processo como agente relevante e presente no cotidiano das comunidades; e as próprias comunidades também como agentes.

Por fim, apresenta-se uma busca acerca de como este entrelaçar contribui (in) diretamente neste processo identitário, logo quem é o sujeito quilombola contemporâneo de Adrianópolis? Como esta dinâmica impacta sob a realidade territorial em questão? Logo, como apresenta-se a geograficidade do quilombola que vivência este município do Vale do Ribeira paranaense.

Para tanto, destacam-se teóricos como Alberti, Pereira (2008); Arruti (2006); Alves (2010); Barth (1998); Cambuy (2011); Cardoso e Gomes (2011); Cofré (2010); Fiabani, (2005; 2008); Gonh (1997); Haesbaert (2004); Lewandowski e Góes (2008); Lewandowski (2009); Löwen Sahr *et al* (2011); Malachias (2006); Teixeira (2003); Todesco (2007); Scherer-Warren (2003), Scherer-Warren e Lüchmann (2004); Trapp e Silva (2010). Também se fizeram fundamentais experiências empíricas vivências nas e com as comunidades quilombolas, foco da pesquisa.

CAPÍTULO 4

O SER QUILOMBOLA PARA AS POLÍTICAS PÚBLICAS

Neste capítulo pretende-se discutir as relações entre o ser quilombola e o Estado, a partir das políticas públicas. Entretanto, esta análise inclui também os debates territoriais, uma vez que a principal política pública voltada as Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil é a de regularização fundiária.

Neste sentido, fará parte do presente debate a análise de como o elemento cultura é inserido na construção e aplicação das políticas públicas destinadas a este grupo específico. Desse modo, se faz necessário verificar se o elemento cultura se configura como fundamento para tais ações ou apenas como subterfúgio.

Também se pretende trazer para a análise questões referente às políticas de inclusão como possibilidades de controle social. Constata-se que, anteriormente à legislação, o direito a terra regularizada para estes grupos não era importante, passando posteriormente a ser devido à valorização do mesmo por meio das políticas públicas. Assim, se faz necessário observar a possibilidade de tratar-se de uma lógica estatal e, não de uma lógica quilombola.

Desse modo, pode-se tratar de uma possibilidade ou um processo de articulação entre um passado esquecido e uma realidade jurídica e politicamente presente. Situação que contribui para análise do tema central da tese: a (re)construção identitária do quilombola nas últimas duas décadas via instrumentos e agentes políticos, sociais e talvez culturais.

A fundamentação teórica do presente capítulo deve pautar-se na discussão de políticas públicas culturais no Brasil, utilizando-se de teóricos como: Barbalho (2005; 2007); Calabre (2007); Rubin (2007; 2010); Simis (2007); Botelho (2001); Calheiros (2010); Chagas (2001) e; Leite (2008). O objetivo é articular as concepções destes autores, bem como analisar as políticas e os programas públicos destinados as Comunidades Remanescentes de Quilombos, como o Programa Federal Brasil Quilombola. Também articulam-se as discussões e reflexões referentes a realidade específica das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira paranaense (ALVES, 2010; ALVES, LÖWEN SAHR *et al* 2010; LÖWEN SAHR, 2010; GIACOMINI, 2010; LÖWEN SAHR, ALVES, 2011; SILVA, 2010; TODESCO, 2007).

Desse modo, busca-se neste capítulo verificar qual é a construção que as políticas públicas brasileiras propõem para os quilombolas e se estas enfocam sujeitos políticos e/ou culturais. E ainda, verificar, via tais análises, como o poder público se insere nas dinâmicas das Comunidades Remanescentes de Quilombos. Neste sentido, objetiva-se analisar se a questão cultural apresenta-se como princípio nos debates e ações, ou como artifício, isto tendo o Vale do Ribeira paranaense como foco da análise.

Assim sendo, a fim de construir tal discussão proposta, o capítulo está dividido em três momentos. O primeiro irá destacar as políticas públicas culturais no Brasil, concepções teóricas e evolução ao longo do século XX e, no recente século XXI, os debates, construções e execuções destas para e nas Comunidades Remanescentes de Quilombos, tendo as localizadas no município de Adrianópolis como estudo de caso.

Na sequência, tem-se um debate acerca de uma política pública fundamental para as comunidades quilombolas – a regularização fundiária. Pretende-se trazer para esta reflexão a questão cultural, a fim de investigar a possibilidade da regularização fundiária ser instrumento agenciador de identidades, neste caso das identidades quilombolas, articuladas pelo poder público.

Por fim, busca-se analisar se o elemento cultura e suas implicações estão sendo utilizados como fundamento para e nas ações pertinentes as Comunidades Remanescentes de Quilombos. Logo, verificar se as políticas públicas culturais têm atuado como agenciadores de sujeitos políticos e/ou culturais.

4.1 COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS E POLÍTICAS PÚBLICAS: CONCEPÇÕES, ARTICULAÇÕES E ESTRUTURAS DA MODERNIDADE

A institucionalização do termo quilombola tem seu início em 1988 com a inserção do Artigo nº 68 no ADCT. O mesmo garante o reconhecimento deste como grupo culturalmente diferenciado e como detentor da propriedade definitiva de seus territórios (BRASIL, 2011). Assim, como já discutido anteriormente (ver Capítulo 1), neste momento tem-se a criação, pelo poder público, de um sujeito cultural e político

incompleto. Isto, posto que, no âmbito cultural há o reconhecimento, todavia este é expresso na legislação sob uma forma extremamente conservadora, ou ainda, apenas atrelada a cultura material.

No âmbito político, o grupo estava sendo reconhecido pela carta magna, porém não existiam instrumentos ou sinais que indicassem o real reconhecimento deste sujeito como sujeito político, detentor de direitos próprios. Isto é, não havia indicações para que a propriedade ocupada pelos grupos adquirisse o status de definitiva.

Assim, é diante deste contexto que inicia-se um intenso processo a fim de concretizar estes sujeitos que emergiam, ainda que em teoria, para a sociedade brasileira. Ao todo foram 16 ações legislativas de 1988 a 2009 que compuseram o processo, sendo que os avanços em direção a uma concepção antropológica acerca das Comunidades Remanescentes de Quilombos se realizam a partir de 2003, com Decreto nº 4.887, de 20 de novembro. Este, em seu artigo segundo, ressalta que quilombolas seriam reconhecidos como tais a partir da autoatribuição e da etnicidade dos grupos, e a identidade territorial construída via um passado de opressão (BRASIL, 2011). Logo, neste momento há um primeiro passo a fim de romper com estereótipos, formulados a partir de concepções do período colonial, que os definiam a partir de uma descendência direta de africanos escravizados a ser comprovada via cultura material.

A partir desta data as ações que seguem são no sentido definir fases do processo de reconhecimento e entidades que o fariam. Em 2008 tem-se a ação legislativa mais significativa no sentido de romper com a visão conservadora. Por meio de Instrução Normativa INCRA n.º 49, de 29 de setembro de 2008, destaca-se a questão territorial referente ao grupo, pois se reconhece como propriedade definitiva aquela necessária a sobrevivência do mesmo. Tem-se então, uma adoção pelo poder público da noção contemporânea de comunidades quilombolas, mais larga, elástica, pautada na autonomia dos grupos, na busca pela cidadania e desenvolvida pela articulação e pressões exercidas pelo Movimento Negro e academia, especialmente junto ao poder público (ver FIABANI, 2008; ANJOS, 2009a; LEITE, 2011; ARRUTI, 2009).

Deste modo, percebe-se que o poder público inicialmente, em 1988, apresenta uma visão pautada em um folclore a ser conservado. Entretanto, diante das articulações acaba por predominar a visão do quilombo contemporâneo. Um

conceito que, tem por característica e vitória buscar adequar-se a uma dada comunidade e não a comunidade ao mesmo. Mesmo sendo este, uma criação que pouco envolveu as falas dos próprios quilombolas.

Tal concepção de quilombo contemporâneo, pautada em orientações antropológicas e jurídicas, tem embasado a elaboração de políticas públicas culturais voltadas às necessidades dos mesmos e pautadas na legislação vigente, como o Programa Brasil Quilombola. Entretanto, antes de iniciar o debate acerca das comunidades quilombolas nas políticas públicas nacionais na contemporaneidade - os seus agentes, as motivações e os objetivos presentes na elaboração das mesmas - faz-se relevante apresentar uma contextualização e conceitualização acerca das políticas públicas e políticas culturais no Brasil. Isto, uma vez que o processo de discussão das mesmas acompanha a institucionalização do quilombola no país.

As políticas públicas, especialmente as culturais, têm sido temas recentes de discussões no Brasil (SIMIS, 2007; BARBALHO, 2007; CALABRE, 2007; RUBIM, 2007, 2010; SOTO *et al*, 2010; SOUZA, 2006, BOTELHO, 2001). O conceito de políticas públicas pode ser percebido e discutido sob dois vieses: o institucional (poder público) e o acadêmico. No âmbito acadêmico esta temática emerge como área de conhecimento nos Estados Unidos, contrariando uma tendência que destacava a Europa como centro deste tipo de discussões (SOUZA, 2006, p. 22). Estes estudos dedicavam-se mais a "... análise sobre o Estado e suas instituições do que na produção dos governos" (SOUZA, 2006, p. 22).

No que tange ao poder público, a política pública aparece no período da Guerra Fria e é tida como um instrumento nas decisões e ações do Estado (SOUZA, 2006, p. 22). Isto é, trata-se de possibilidades para o controle social da população, pois tendem a indicar caminho e perfis a seguir em função das políticas desenvolvidas e aplicadas pelo poder público. Destarte, percebe-se que inicialmente, há certo distanciamento entre as os objetivos da academia e do poder público para com as políticas públicas. Sendo, um objetivo de fundo reflexivo e outro voltado à ação. Todavia, ambas perspectivas complementam-se.

Atualmente, inúmeras são as definições acerca das políticas públicas e modelos para o seu desenvolvimento. No entanto, alguns tópicos são comuns entre eles, como:

- A política pública permite distinguir entre o que o governo pretende fazer e o que, de fato, faz.
- A política pública envolve vários atores e níveis de decisão, embora seja materializada através dos governos, e não necessariamente se restringe a participantes formais, já que os informais são também importantes.
- A política pública é abrangente e não se limita a leis e regras.
- A política pública é uma ação intencional, com objetivos a serem alcançados.
- A política pública, embora tenha impactos no curto prazo, é uma política de longo prazo. (SOUZA, 2006, p. 36).

Deste modo, percebe-se que as políticas públicas são instrumentos para um dado governo tornar reais seus planejamentos, visões e objetivos para uma temática específica, com vistas a um bem público. Todavia, não é uma construção apenas do poder público, mas de articulações entre diferentes agentes acerca de uma temática. Dentre estes agentes, a sociedade civil adquire relevância na contemporaneidade.

Nas palavras de Simis (2007, p.133), as políticas públicas tratam “... da escolha de diretrizes gerais, que tem uma ação, e estão direcionadas para um futuro, cuja responsabilidade é predominantemente de órgãos governamentais, os quais agem almejando o alcance do interesse público pelos melhores meios possíveis ...”. Assim, as mesmas, por serem instrumentos de governo, se realizam em diferentes segmentos de maneira que para o estudo em questão as políticas culturais são alvo da análise.

As políticas culturais se fazem a partir de dois conceitos relevantes para as ciências humanas – política e cultura. Contudo, no âmbito do poder público é comum verificar um predomínio da política sobre a cultura. Para Rubim (2007, p.13-14), na contemporaneidade, entende-se que políticas culturais são políticas públicas a serem realizadas por um dado governo de modo sistemático e em conjunto com outros setores da sociedade a fim de que diversos grupos sejam atendidos. Para Barbalho (2005, p. 35) “... a política cultural é um conjunto de intervenções práticas e discursivas no campo da cultura ...”. Destarte, são mais que ações concretas, trata-se de estratégias que envolvem elementos simbólicos, criatividade em detrimento da burocracia, interesses e sujeitos variados (BARBALHO, 2007, p. 39; BARBALHO, 2005, p. 36; 37; 38). Neste sentido, segundo Barbalho (2005, p.37-38), é inerente e interessante também nas políticas culturais contemporâneas o diálogo, os conflitos, as tensões e os debates.

Assim, embora as definições para política cultural não sejam comuns na literatura acadêmica, é possível observar que o elemento que as permeia é a construção em conjunto. Isto é, ações que envolvem diferentes setores da sociedade, inclusive a civil. A este processo atribui-se o termo participação social ou ainda governabilidade social (ver SOTO *et al*, 2010). Elemento também pertinente às definições para políticas públicas em seu sentido amplo.

Todavia, vale destacar que apenas as definições amplas para políticas culturais não são suficientes para compreendê-las, uma vez que a natureza das políticas culturais implementadas pelo poder público estão atreladas a concepção que se tem de cultura. Esta pode ser sociológica ou antropológica (BOTELHO, 2001, p. 74). Na antropologia tem-se uma visão mais ampla, uma vez que “... a cultura se produz através da interação social dos indivíduos, que elaboram seus modos de pensar e sentir, constroem seus valores, manejam suas identidades e diferenças e estabelecem suas rotinas.” (BOTELHO, 2001, p. 74). Tal perspectiva não abrange apenas as questões materiais ou ainda as ligadas à arte, mas as relacionadas às vivências dos indivíduos, seu valores e costumes. Leva-se em consideração elementos culturais, mas também os econômicos e sociais que subsidiam ou interferem de alguma forma nestes.

Neste sentido, Botelho destaca que “Para que a cultura, tomada nessa dimensão antropológica, seja atingida por uma política, é preciso que, fundamentalmente, haja uma reorganização das estruturas sociais e uma distribuição de recursos econômicos.” (2001, p. 74). Tal condição, na maioria das vezes, não acompanha a implementação de políticas culturais, posto que a cultura, muitas vezes, é vista como elemento de menor relevância nas ações do poder público (p.76).

Na perspectiva sociologia, tem-se uma visão de cultura atrelada ao campo material, exequível e restrita. As políticas culturais neste caso, adquirem um sentido mais estrito e relacionado ao senso comum, logo mais prático (BOTELHO, 2001, p. 74). A esta concepção estariam ligadas as instituições, os programas, as produções, a criação dos espaços para as manifestações e as agências (BOTELHO, 2001, p.74).

Assim, a autora citada destaca que a concepção antropológica da cultura nas políticas públicas é muito utilizada nos discursos contemporâneos, entretanto é complexa de ser executada, pois pretende-se abarcar o simbólico, o pertencente a

cultura dos indivíduos. Logo, as ações devem considerar, eminentemente, a escala local. Fato, que para o poder público exige intensa articulação entre as esferas federais, estaduais e municipais, pois as ações culturais nesta perspectiva seriam encaminhadas por esta última esfera.

Neste sentido, percebe-se que muito embora nos discursos os governos assumam uma perspectiva antropológica para a cultura, no que tange as políticas nesta área. Nas ações, a perspectiva sociológica aparece com destaque. Posto que, embora a concepção antropológica seja a mais “nobre”, ela é utilizada com maior facilidade como inspiração a retórica política ou sob um aspecto mais positivo, como “...diretriz global de Governo” (BOTELHO, 2001, p. 76). Deste modo, pode-se dizer que no Brasil contemporâneo há interação entre elas, muito embora haja momentos em que uma ou outra assume uma postura predominante. Todavia, ambas parecem permear a política pública cultural.

Entretanto, a adoção por políticas culturais construídas a partir de um viés antropológico, especialmente, é fenômeno recente no Brasil. Neste sentido, de acordo com análises de teóricos como Rubim (2007), Barbalho (2007), Calabre (2007) e Simis (2007), as políticas culturais brasileiras e seu desenvolvimento podem ser fragmentadas em três grandes períodos: de 1930 a 1985, de 1985 a 2002 e de 2002 aos dias atuais.

O período de 1930 a 1985 é marcado inicialmente pela presença de Mário de Andrade na Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, entre os anos de 1935-1938 (RUBIM, 2007, p. 14). Este intelectual busca implementar uma concepção mais ampla acerca da cultura, que ressalte não apenas aspectos materiais, mas também os povos e as vivências de regiões como nordeste e norte do país (RUBIM, 2007, p. 15). No cenário federal a cultura estava subordinada ao ministério da Educação, tendo Gustavo Capanema como ministro. Intelectuais eram presenças em seu ministério, o que possibilitava uma discussão mais ampla para a cultura (RUBIM, 2007, p. 16).

Entretanto, embora inovadores, os pensamentos e ações para com a cultura no caso do estado de São Paulo, encontram-se dificuldades, pois se vivia em uma sociedade elitizada, autoritária e analfabeta em sua maioria (RUBIM, 2007, p. 16). Deste modo, como falar e pensar cultura no Brasil deste período? Além destas características, havia ainda o intenso controle exercido pelo Governo Vargas que, neste momento dedicava-se a construção de uma identidade nacional, pautada na

mestiçagem harmoniosa, tanto no plano cultural quanto no socioeconômico (BARBALHO, 2007, p. 41). De maneira que, nesta fase as políticas culturais, ou ainda o fator cultura aparece como um instrumento de controle social da população, a fim de evitar revoltas ou descontentamentos. (RUBIM, 2007, p. 16).

Nos anos de regime militar, as características relacionadas ao tratamento do elemento cultura e/ou a instalação de políticas culturais não são alteradas. Pelo contrário, há um maior controle que se apresenta via repressões violentas, assim há um distanciamento entre as manifestações culturais ocorridas e ações e/ou políticas culturais neste sentido, segundo Rubim (2007, p. 18). Na década de 1970 é estabelecida a primeira versão do Plano Nacional da Cultura, que buscava criar uma indústria cultural controlada, que contribuísse para a manutenção da identidade nacional (BARBALHO, 2007, p. 44). Além da criação de diversas instituições culturais, como o Conselho Nacional de Cinema, a Fundação Pró-Memória, a Fundação Nacional das Artes e a RADIOBRÁS (RUBIM, 2007, p. 21). Estas ações mantiveram-se no propósito de unificar a diversidade, pois ao mesmo que se “reconhece” a diversidade, o pluralismo regional, almeja-se valorizar uma cultura brasileira una, integrada, harmoniosa (BARBALHO, 2007, p. 44). Promove-se então, neste período, um aniquilamento das diferenças, via uma mistura rasa e falsa.

O período que abarca os anos 1980 ficou conhecido como paradoxal, pois ao mesmo tempo em que tinha-se uma abertura política inicial, o poder público possibilitava contribuições de intelectuais (RUBIM, 2007, p. 22). Também controlava-se manifestações culturais e, buscava-se o fortalecimento forçado da identidade nacional, logo ainda havia o predomínio de um regime autoritarista e elitista (SIMIS, 2007, p 152).

Com relação às culturas populares, especificamente as populações quilombolas, neste primeiro período estas não apresentam representatividade. Pelo contrário, devido à busca pela construção e manutenção de uma identidade nacional pautada na miscigenação, estas culturas embora colocadas sob uma vivência harmoniosa e sob o mito da democracia racial, são inseridas em um modelo de marginalização e segregação velada (LEITE, 2008, p. 966).

O período que segue, de 1985 a 2002, é marcado pelo processo de redemocratização do país. O mesmo abrange os governos Sarney, Collor, Itamar Franco e Fernando Henrique Cardoso. O governo Sarney é marcado pela (re)criação de órgãos relevantes no processo de retomada das políticas culturais no

Brasil, dentre eles: a recriação do Ministério da Cultura; a criação da FCP e a criação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (RUBIM, 2007, p. 24). Todavia, foram as leis de incentivo fiscais à cultura que contribuíram para a principal identidade das políticas culturais deste período, a tendência ao mercado. A lei em questão ficou conhecida inicialmente como “Lei Sarney” e, estava pautada na renúncia fiscal do mercado em função de patrocínios de projetos culturais (RUBIM, 2007, p. 25). Assim, segundo Barbalho (2007, p. 47), as políticas culturais neste período buscaram mercadorizar a cultura no país e inseri-la na dinâmica industrial.

Para as populações quilombolas este foi um período de um avanço significativo, embora pouco claro. A inserção na Constituição de 1988 do Artigo nº. 68 do ADCT garantiu às comunidades a propriedade definitiva de seus territórios e o reconhecimento desta população como grupo culturalmente diferenciado.

No governo que segue – o de Collor, tem-se uma intensificação da presença do mercado nas ações e produções culturais. A lei de incentivo fiscal pautada na renúncia passa a ser chamada de “Lei Rouanet” e intensifica o estado desigual das produções culturais no Brasil (BARBALHO, p. 49). Isto, posto que as empresas buscavam produções de visibilidade nacional, normalmente concentradas no eixo Rio de Janeiro - São Paulo. Neste mesmo período, diante de uma administração que preservava os princípios do Estado-mínimo, o Ministério da Cultura é extinto, sendo recriado em 1992, com Itamar Franco. (CALABRE, 2007, p. 94).

O governo de Fernando Henrique Cardoso segue a mesma tendência neoliberal, embora tente amenizar a conjectura herdada com a elaboração de uma cartilha “Cultura é bom negócio” e, também via a realização de diferentes fóruns acerca da temática pelo país (BARBALHO, 2007, p. 49). Todavia, a problemática era que não havia uma política cultural que acompanhasse tais ações, de forma que o ministério tem ações de pouca expressividade (RUBIM, 2007, 28-29). Com relação à manutenção da identidade nacional, neste período de redemocratização a preocupação com este quesito não é intensa como em momentos anteriores, mas o que se faz é também vender ao mercado a diversidade nacional (BARBALHO, 2007, p. 49).

No que tange à cultura quilombola, após a inserção do Artigo nº. 68 as ações destes dois governos se realizam no sentido de tentar normatizar o processo de propriedade definitiva da terra e, o reconhecimento dos grupos como remanescentes de quilombos. Entretanto, tais ações são encaminhadas para a

busca de resquícios de uma cultura material herdada de africanos escravizados do século XIX. Ao todo são cinco ações legislativas neste sentido.

Por fim, mas não enfim, tem-se o último período a partir de 2002, que é marcado pelo Governo Lula. Este período se apresenta como um marco para as políticas culturais no Brasil, especialmente as que tangem à questão quilombola. O mesmo teve como agentes relevantes os ministros Gilberto Gil e Juca Ferreira. Dentre os pontos de destaque deste ministério, tem-se inicialmente a adoção de um conceito de cultura antropológico, mais amplo, que não buscava atingir apenas os criadores de cultura, mas a sociedade como um todo (RUBIM, 2007, p. 29; RUBIM, 2010, p. 12). Tal abordagem mais ampla do conceito de cultura acompanha também os debates que vinham sendo realizados acerca das definições para Comunidades Remanescentes de Quilombos, o processo de (re)construção da perspectiva de quilombo contemporâneo.

Neste sentido, algumas ações indicam a intenção de tornar a concepção de cultura, estabelecida pelo Ministério, real e vivenciada por diferentes grupos. Dentre elas estão:

- Parcerias entre Ministério da Cultura e Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, a fim de diagnosticar a cultura e suas manifestações no país e, fundamentar a construção de políticas culturais (RUBIM, 2007, p. 31);
- A adoção do Plano Nacional da Cultura como política de Estado (RUBIM, 2007, p. 31);
- A criação do Fundo Nacional da Cultura, com o objetivo de financiar, via editais, ações culturais de diversas entidades (RUBIM, 2007, p. 31);
- A criação do Sistema Nacional da Cultura, que busca articular as informações, dados e as próprias ações federais, junto das estaduais e municipais (RUBIM, 2010, p. 17);
- Implementação da Proposta de Emenda à Constituição - PEC 150, que trata do aumento de orçamento para a cultura nos níveis federais, estaduais e municipais (RUBIM, 2010, p. 18);
- Criação e implementação do Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania – CULTURA VIVA, o mesmo tem como objetivo estimular e fortalecer condições de criação e gestão cultural (RUBIM, 2010, p. 19).

Diante de tais medidas percebe-se que, as políticas culturais no governo Lula passaram a ser conduzidas sob um novo direcionamento, que pauta-se

inicialmente na valorização da cultura popular devido à adoção de uma concepção antropológica. Neste sentido, têm-se planejamentos, parcerias, programas e projetos que caminham para produzir e ressaltar a cultura da sociedade como um todo. Havendo então, tentativas de expansão territorial das políticas culturais pelo país, deslocando-se do eixo Rio de Janeiro – São Paulo. Tal realidade se concretiza via parcerias entre diferentes organismos do poder público no pensar a cultura.

Outra característica relevante das políticas culturais realizadas neste período é a participação social (RUBIM, 2010, p. 14.). De acordo com Soto *et al* foram realizados fóruns, encontros e seminários que reuniram milhares de pessoas em várias regiões do país, destaque para as regiões Norte e Nordeste, a fim de traçar metas, programas e políticas culturais (2010, p. 31). Dessa maneira, as políticas públicas de cultura neste Ministério foram construídas em conjunto com a sociedade, vencendo, de certo modo, o autoritarismo e a restrição territorial existente até então.

Ainda no que tange a abertura à sociedade civil no Ministério da Cultura, esta não realizou-se apenas no campo dos debates, mas também das execuções. Isto, posto que, via Fundo Nacional da Cultura e programas específicos, passou a ser possível - através de editais - ter entidades da sociedade civil como parceiras para execução de projetos, a fim de atingir objetivos da política cultural nacional. Para Barbalho (2007, p. 54) este processo tem como um de seus principais programas o Cultura Viva. Este tende a contemplar os brasileiros “sem Estado”, os brasileiros marginalizados inclusive no acesso à cultura. O programa funciona via editais que apoiam projetos culturais promovidos pela sociedade civil (BARBALHO, 2007, p. 55).

A ideia neste caso é que se estabeleça uma rede entre diferentes agentes e que as políticas e ações culturais alcancem as camadas populares, ou seja, que a cultura popular ganhe notoriedade. Neste processo de parcerias as ONG's destacam-se, todavia, entende-se que o ideal e o almejado pelo próprio poder público é que os próprios populares elaborem seus projetos, especialmente os participantes nichos específicos, como as comunidades tradicionais diversas, dentre elas as quilombolas.

Entretanto, o que se vê é a falta de formação, esclarecimentos neste sentido para estes indivíduos. Para Lacerda, Marques e Rocha (2010, p. 210), a população tem dificuldades de reconhecer os caminhos que as levam até os projetos e aos

seus editais, especialmente as comunidades tradicionais que por muito tempo pertenciam a uma condição de exclusão.

Com relação aos encaminhamentos acerca da identidade neste período, Barbalho (2007, p. 52) destaca a intensa valorização da diversidade nas políticas culturais. Ao longo de muitos anos houve tentativas para amenizar as diferenças e produzir uma diversidade igual, a fim de produzir uma identidade nacional. Somente a partir do governo Lula que se iniciou uma busca pela diversidade real, pautada nas diferenças especialmente populares. Segundo Barbalho, instaurou-se uma preocupação em “...revelar os brasis”, as diferenças religiosas, de gênero, étnicas, regionais, dentre outras (2007, p. 52). Apresentar então, a diversidade nacional e não mais uma identidade nacional forjada.

Tal busca abarcou algumas ações, como a criação de programa Cultura Viva, o diálogo com a sociedade civil, a descentralização do Ministério da Cultura, assim como a criação de secretarias para responder por temáticas específicas. No entanto, ainda há dificuldades em romper com a ideia de diversidade una, pautada na harmonia cultural no país e em promover a articulação entre os poderes federal, estadual e municipal no processo de execução das políticas, programas e projetos.

O diálogo mencionado acima favoreceu a inserção de grupos, como as comunidades quilombolas, na discussão das políticas culturais. Neste sentido, este período político posterior a 2002 foi fundamental para a luta quilombola, logo no processo de revelação e garantia de direitos do grupo. Isto, posto que é a partir de 2002 que se tem a implementação das legislações que torna o conceito de Comunidades Remanescente de Quilombo mais claro e adequado às realidades nacionais (ver Capítulo 1). O grupo passa a ser reconhecido como detentor de identidade cultural diferenciada, própria, e que possui nas terras o elemento fundamental para sua existência e permanência, tendo direito as mesmas.

Desta forma, vê-se que as políticas culturais no Brasil iniciam-se no século XX, por volta da década de 1930, entretanto, devido à conjuntura política, enfrentaram sérias restrições e impedimentos em seu desenvolvimento. Tinha-se um governo autoritário, elitista e repressor, que não considerava a política cultural como política de Estado sistemática, mas, como ações esporádicas centradas na criação de instituições para regulação de algumas atividades e fortalecimento de uma identidade nacional, pautada no princípio da “mestiçagem”. Posteriormente, no

período de redemocratização, as ações que predominam são no sentido de mercadorizar a cultura, destarte inserir as políticas culturais sob uma ótica neoliberal.

Sendo a partir de 2002, no governo Lula, que as dinâmicas se alteram. O conceito cultura praticado pelo Ministério da Cultura e suas ações tem viés antropológico e mais amplo. Pensa-se neste momento em um Plano Nacional da Cultura que a vê como política de Estado e não como simples política cultural fonte (CALABRE, 2007, p. 105). Portanto, é neste momento que se tem avanços significativos nas políticas culturais brasileiras que perduram até o governo atual e, que tem contribuído para o processo de construção da cidadania de diferenciados grupos. Para os quilombolas, destaque é o Programa Brasil Quilombola.

4.1.1 Políticas públicas culturais para Comunidades Remanescentes de Quilombos: uma análise das comunidades de Adrianópolis

As Comunidades Remanescentes de Quilombos tiveram desde 2002 os maiores avanços com relação a sua inclusão na sociedade brasileira, logo no acesso a políticas públicas e suas estruturas. Além de estas comunidades poderem participar de programas como o Cultura Viva, que não é específico para as mesmas, estas passaram a ser temáticas de políticas públicas a partir de 2004, via o Programa Brasil Quilombola e a Agenda Social Quilombola, ambos viabilizados pela SEPPIR.

O Programa Brasil Quilombola foi implementado em março de 2004. Ele consiste na articulação de políticas públicas e ações relativas a 11 ministérios, a fim de garantir a melhoria da qualidade de vida da população quilombola (BRASIL, 2012, p. 8; BRASIL, 2012a, p. 12). O programa é coordenado pela SEPPIR e está em consonância com a Agenda Social Quilombola, que revela-se como um desdobramento do programa, institucionalizada pelo Decreto nº 6.261, de 20 de novembro de 2007 (BRASIL, 2012a, p. 28). Tal ação legislativa realizou-se para balizar o programa e assegura-lo como uma política de governo e não apenas como mais um programa, para tanto abarcou também outras áreas do governo, não apenas as relacionadas à cultura. Assim, antes de tratar-se de uma política cultural,

trata-se de política pública com o fim de assegurar acesso a condições mínimas ao grupo.

O Programa Brasil Quilombola pauta-se em quatro eixos básicos, sendo eles: acesso à terra; infraestrutura e qualidade de vida; desenvolvimento local e inclusão produtiva; direitos e cidadania (BRASIL, 2012a, p. 12). De modo que, as ações e políticas já existentes nos mistérios são articuladas a fim de que atendam a população quilombola nestas temáticas.

Dentre as principais metas estão atuações no campo do saneamento básico, por meio do Programa Água para Todos; habitação, com a construção de unidades nas comunidades; energia elétrica, com ligações realizadas via programa Luz para Todos; saúde, com as equipes da Saúde da Família; educação com a implantação de escolas em comunidades quilombolas; inclusão digital, por meio da instalação de telecentros; inclusão produtiva e desenvolvimento local, com ações como o Programa de Aquisição de Alimentos; direito e cidadania, com ações de proteção aos direitos humanos e assessoria jurídica as comunidades quilombolas (BRASIL, 2012a, p. 20).

A interlocução entre o planejamento destas ações pelo plano federal e a sua execução, se realiza via participação dos governos estaduais e municipais. São realizados pela SEPPIR seminários integrados entre os respectivos poderes, a fim de tornar claro aos gestores públicos as possibilidades de recursos no plano federal para este grupo e, que devem ser solicitados pelos mesmos (BRASIL, 2012a, p. 29). Tal solicitação se faz a partir da existência de Planos Estaduais de Ações Integradas do Programa, ou seja, trata-se de planos de trabalho que visam "... formalizar a solicitação de recursos junto aos ministérios que compõem o PBQ" (BRASIL, 2012a, p. 29). Nesta, apresenta-se metas, cronogramas, justificativas e contrapartida.

Neste sentido, percebe-se a necessidade de articulação entres todos os poderes para aplicação de tais políticas, uma vez que, a ausência de articulação ou sintonia entre as partes, gera descompasso e o não atendimento as primeiras necessidades das comunidades. No caso paranaense, o Programa Brasil Quilombola está incluso nas atribuições da Secretaria Estadual de Relações com a Comunidade (SERC), que apresenta dois responsáveis para dialogar com as comunidades tradicionais de modo geral, dentre elas os quilombolas. Estes funcionários responsáveis, Clemilda Santiago Neto e Adair José Bernardino, são engajados no Movimento Negro.

Neste sentido, em Dezembro de 2011 foi assinado um Acordo de Cooperação Técnica entre a união, por meio da SEPPIR, e o estado do Paraná. Tal acordo visa garantir o atendimento das comunidades via o Programa Brasil Quilombola, o Plano de Superação da Extrema Pobreza - Brasil sem Miséria e Territórios da Cidadania, via articulação de políticas públicas entre poderes federais, estaduais e municipais (SEPPIR, 2011, p 2).

Anteriormente a assinatura deste termo foi realizado, também em 2011, um seminário com as comunidades quilombolas paranaense, conduzido pela SERC, com objetivo de que os quilombolas apresentassem suas principais demandas. Com a sistematização destas demandas fundamentou-se a construção do plano de trabalho estadual. Este documento, entregue em 2012, contem ações a serem realizadas até 2015, dentre elas: a instalação de postos de saúde e a presença efetiva de equipes do programa Saúde da Família; adequação de propostas pedagógicas curriculares; instalação de energia elétrica; dentre outras¹⁷.

Entretanto, o representantes da SERC para assuntos relativos as comunidades quilombolas reconhecem previamente a possível dificuldade em cumprir estes prazos. Segundo a Profa. Clemilda Santiago Neto¹⁸ “só o diálogo, já muito é interessante”. Aldair¹⁹ destaca ainda que “... há interesse na implementação das políticas, para que cheguem para quem realmente precisa”. Ambos os funcionários destacam que trata-se de um “... momento histórico na história das comunidades, pois para-se toda a estrutura do governo para ouvir as comunidades, e acreditamos que não vamos chegar ao fim do governo com todo o processo de acesso estando garantido, mas vamos avançar muito”.

Dentre as ações realizadas por meio do Programa Brasil Quilombola, uma das primeiras e de maior impacto sobre as comunidades foi a implementação da política habitacional, via “Programa Casa Família Quilombola” executado pela Companhia de Habitação do Paraná (COHAPAR) desde 2008. O mesmo está articulado a políticas habitacionais do Programa Brasil Quilombola, em seu eixo de

¹⁷ Informação publicada pela SEPPIR. Disponível em: http://www.seppir.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2012/07/parana-entrega-plano-de-trabalho-do-programa-brasil-quilombola-a-seppir.

¹⁸ Entrevista concedida por funcionária da SERC, em Curitiba, em 2012. As falas que seguem de Clemilda Santiago Neto também foram realizadas neste período e, serão referenciadas no corpo do texto como Clemilda Santiago Neto (2012).

¹⁹ Entrevista concedida por funcionário da SERC, em Curitiba, em 2012. As falas que seguem de Altair também foram realizadas neste período e, serão referenciadas no corpo do texto como Altair (2012).

infraestrutura e serviços. Neste programa foi projetada e aprovada pelo governo estadual a construção de 200 casas em comunidades quilombolas, dentre estas, 76 no município de Adrianópolis²⁰.

Dentre as comunidades contempladas estão as que possuem acesso direto pela sede municipal de Adrianópolis, como as Comunidades Remanescentes de Quilombo de João Surá, Córrego das Moças, Sete Barras, Porto Velho e Praia do Peixe. Esta concentração da construção das casas nestas comunidades pode ser atribuída a maior facilidade no acesso, pois estão a no máximo 30km da sede municipal e não se faz necessário passar por pontes, na maioria delas. Diferente da realidade vivenciada pelas comunidades que estão mais próximas a sede municipal de Barra do Turvo – SP, e acessadas via este município, como Córrego do Franco, Estreitinho, São João, Três Canais. Nestes casos, para o acesso às comunidades se faz necessário atravessar o rio Pardo por meio de pontes pênsil ou barcas e realizar longas caminhadas pela mata para acessá-las. Nelas também é necessária a realização de benfeitorias de maior porte, como limpeza do terreno, estradas, acesso para instalação de água e energia elétrica (LÖWEN SAHR, ALVES, 2011, p.388).

Assim, vê-se que existem dificuldades de articulação entre as esferas federal, responsável pela iniciativa e recursos financeiros; estadual, responsável pelo projeto e tornar o programa de conhecimento das comunidades; e municipal, que deve cadastrar as comunidades para o acesso ao programa e realizar as benfeitorias. Para Löwen Sahr e Alves (2011, p. 384), tais dificuldades ou descompassos ocorrem entre a elaboração do programa, definida como “escala de origem” e a execução nas comunidades, indicada como “escala de impacto”.

Todavia, os descompassos apontados no caso referente à política habitacional para as comunidades quilombolas paranaenses não se realiza apenas no campo da infraestrutura, mas no que tange a preservação do patrimônio cultural, histórico e simbólico das comunidades ou ainda as suas “referências culturais” (LÖWEN SAHR, ALVES, 2011, p. 386). No planejamento destas moradias pouco se levou em consideração sobre o histórico de cada comunidade ou das comunidades do município, criou-se uma planta para todas as unidades habitacionais quilombolas

²⁰ Site do Governo do estado do Paraná. Disponível em <http://www.cidadao.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=68221&tit=Cohapar-conclui-mais-41-casas-em-comunidades-quilombolas-de-Adrianopolis>.

do estado, tendo como único resquício histórico a ser considerada na planta, a cozinha na área externa da casa (p. 389). A Figura 13 sinaliza moradias características das comunidades e a Figura 14 as casa quilombola construída pela COHAPAR.

Figura 13 – Casas características dos quilombolas



Fonte: A autora, 2012.

Figura 14 – Unidades do “Programa Casa Família Quilombola” da COHAPAR



Fonte: A autora, 2012.

Neste sentido, para Löwen Sahr e Alves (2011, p. 389), em um primeiro momento estas políticas ignoraram a vivência das comunidades, não se inteirando das mesmas. Além disso, ignoraram os marcos legais, que destacam a necessidades de preservar a reminiscência dos grupos, contribuindo, assim, para o desaparecimento do patrimônio cultural e simbólico dos grupos, ou ainda das provas materiais e imateriais que deveriam estar presentes no RTID (LÖWEN SAHR, ALVES, 2011, p. 396). No caso de Adrianópolis, as casas foram construídas antes da finalização ou até mesmo do início da elaboração do RTID nas comunidades, apenas diante das certificações de autoatribuição como quilombolas.

No que tange as demais políticas públicas, percebe-se que lentamente estas vêm sendo realizadas. Dentre elas, a instalação de energia elétrica que já ocorre em todas as comunidades que localizam-se próximas a sede municipal de Adrianópolis. As comunidades próximas ao município paulista de Barra do Turvo, após intensas

negociações tiveram suas instalações iniciadas em 2012 e, de acordo com informações dos próprios quilombolas, serão finalizadas em 2013.

Com relação ao abastecimento de água, a Companhia de Saneamento do Paraná (SANEPAR) em parceria com Governo Federal tem iniciado construções em algumas comunidades para o acesso a água tratada, especialmente as acessadas diretamente pela sede municipal (Figura 15).

Figura 15 – Implementação do sistema de água: Sete Barras, João Surá e Córrego das Moças



Fonte: A autora, 2012.

No quesito Educação, a situação se complica, pois apenas duas comunidades têm escolas na própria comunidade, João Surá com Escola de Ensino Fundamental e Córrego do Franco com Escola Municipal que oferece apenas as séries iniciais. Nas outras comunidades os alunos se deslocam até escolas em bairros próximos ou na sede dos municípios, Adrianópolis ou Barra do Turvo, com o

transporte da prefeitura. Esta realidade que denota o acesso as políticas públicas pode ser visualizada, com maiores detalhes, na Figura 16.

Figura 16 – Comunidades Quilombolas e Políticas Públicas acessadas no Município de Adrianópolis

Comunidade	Saneamento	Habitação (Casa Quilombola)	Energia elétrica	Educação	Saúde	Inclusão Digital	Acesso Principal
Joao Surá	Acesso a água tratada. Esgoto – Fossas individuais	Construções em andamento	Instalações realizadas	Escola municipal de 1º a 5º ano. Escola Estadual do 6º ao 9º ano Ensino de Jovens e Adultos	Posto de Saúde na comunidade. Atendimento semanal	Presença de Telecentro .	Por estrada de terra via município de Adrianópolis
Córrego das Moças	Acesso parcial a água tratada. Esgoto – Fossas individuais	Construções realizadas.	Instalações realizadas parcialmente	Ausente. Deslocamento ao bairro vizinho	Posto de saúde na comunidade. Visitas esporádicas de agentes	Ausente	Por estrada de terra via município de Adrianópolis
Sete Barras	Acesso a água tratada. Esgoto – Fossas individuais.	Construções realizadas	Instalações realizadas parcialmente	Ausente. Deslocamento ao bairro vizinho	Visitas esporádicas de agentes Deslocamento ao bairro vizinho	Ausente	Por estrada de terra via município de Adrianópolis
Porto Velho	Não há acesso a água tratada. Esgoto – Fossas individuais	Construções realizadas	Instalações realizadas	Ausente. Deslocamento ao bairro vizinho	Visitas de equipes do programa Saúde da Família	Ausente	Por estrada de terra via município de Adrianópolis
Praia do Peixe	Não há acesso a água tratada. Esgoto – Fossas individuais	Construções realizadas	Instalação em andamento	Ausente. Deslocamento ao bairro vizinho	Visitas de agente de saúde que reside na comunidade	Ausente	Por estrada de terra via município de Adrianópolis

Córrego do Franco	Início das atividades de instalação	Realizado apenas o cadastro	Acesso via São Paulo. Instalações da COPEL ²¹ em andamento	Escola Municipal de 1º ao 5º ano	Posto de saúde na comunidade. Atendimento três vezes ao mês	Ausente.	Por estrada de terra e travessia de ponte pênsil via município de Barra do Turvo
Estreitinho	Uso da água do rio	Realizado apenas o cadastro	Instalações da COPEL em andamento	Ausente. Deslocam-se para municípios paulistas	Ausente	Ausente	Por estrada de terra e travessia de ponte pênsil via município de Barra do Turvo
São João	Uso da água de mina	Realizado apenas o cadastro	Instalações da COPEL em andamento	Ausente. Deslocamento para o município vizinho	Ausente. Deslocamento para o município vizinho	Ausente	Por estrada de terra e travessia de ponte pênsil via município de Barra do Turvo.– SP
Três Canais	Uso da água do rio	Realizado apenas o cadastro	Instalações da COPEL em andamento	Ausente. Deslocam-se para municípios paulistas	Ausente	Ausente	Por estrada de terra e travessia de ponte pênsil via município de Barra do Turvo

FONTE: Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Direitos Constitucionais - CAOP (2010/2011); Entrevistas realizadas em 2012 nas respectivas comunidades.

Org: A autora, 2013.

²¹ Companhia Paranaense de Energia Elétrica.

Diante da observação da Figura 16 é possível notar uma condição que sobressai, o fator acesso. Este aparece como um elemento que intensifica o processo de segregação de algumas comunidades. A presença de políticas públicas e suas estruturas é menor nas comunidades que estão separadas das demais, pelo Parque Estadual das Lauráceas. Logo, estando mais próximas da sede municipal paulista de Barra do Turvo, como representa a Figura 17.



Este fato lhes condiciona requerer alguns serviços, especialmente os de saúde e educação no município paulista, mesmo o município de Adrianópolis recebendo um adicional de 50% no orçamento para a saúde em função de ser um município com comunidades quilombolas (CAOP, 2010, p. 9). Com relação à ausência nestas comunidades dos serviços de esgoto e energia elétrica, ou ainda ao acesso tardio não finalizado na presente data, estas são creditadas ao difícil acesso as comunidades. Dificuldade que a prefeitura de Adrianópolis não demonstra agilidade para amenizá-la. Um exemplo é a ponte sobre o Rio Pardo que permite o acesso a Comunidade de São João, que foi levada em 2010 por uma cheia do rio, sendo reconstruída em 2012, após muitas solicitações. A Figura 18 aponta os acessos que esta comunidade utilizou durante os dois anos de ausência da ponte.

Figura 18 – Comunidade Remanescente de Quilombo São João: acesso durante o período de ausência da ponte



Fonte: A autora, 2012.

Deste modo, pode-se realizar uma classificação das comunidades segundo o condição dos acessos às políticas públicas: estado de ausência e de semi-presença. As comunidades próximas ao município paulista de Barra do Turvo possuem um acesso restrito às políticas públicas, isto é, convivem com as ausências constantes no que tange o poder público em todos os aspectos, destaque para o direito primeiro de ir e vir que está condicionado a inúmeras barreiras. Destarte, encontram-se isoladas e segregadas.

As comunidades próximas à sede municipal paranaense de Adrianópolis tem acesso a quase todos os itens de infraestrutura, todavia na maioria das comunidades o acesso é parcial. Deste modo o que se tem é uma semi-presença, haja vista que, em alguns casos, o acesso à casa quilombola não foi para todos os moradores e a água tratada e energia elétrica não chegou a todas as residências. Têm-se também as estruturas de educação e saúde, que são acessadas por algumas comunidades em bairros vizinhos. Com relação às estradas, ainda que não haja as pontes pênséis, como nas demais comunidades, estas não se encontram nas melhores condições, pois em dias de chuva alguns trechos ficam intransitáveis.

Assim, em nenhuma das duas territorialidades, a de ausência e semi-presença, que se definem a partir das relações com políticas públicas e seus acessos, tem-se uma total presença das políticas públicas. Especialmente, se forem consideradas as “referências culturais” das comunidades para as implementações das mesmas, como orienta o Programa Brasil Quilombola (LÖWEN SAHR, ALVES, 2011, p. 385). Deste modo, embora as iniciativas sejam positivas, já que para os que convivem com décadas de ausência, a semi-presença significa muito, os descompassos são claros. É nítida a desarticulação entre os poderes, especialmente entre a escala municipal e a estadual.

Contudo, uma política pública tem se mostrado de fato presente nas comunidades analisadas, o Programa de Aquisição Alimentos. O mesmo foi criado em 2003, via a Lei nº 10.696, em seu Artigo 19, e regulamentado pelo Decreto nº 4.772. O programa busca promover a agricultura familiar e o consumo de seus produtos, além de fortalecer as redes de comercializações locais (BRASIL, 2012).

Trata-se de um mecanismo que se destaca por desburocratizar o processo de compras de alimentos da agricultura familiar pelo poder público, pois promove as ações mencionadas, todavia sem licitações, por meio de compras diretas dos

agricultores ou de suas associações e cooperativas (BRASIL, 2012). Esta produção adquirida pelo poder público é encaminhada para doação a escolas e demais instituições do gênero. Vale destacar que, segundo a CONAB²², é um programa que deve ser um instrumento de promoção social temporário e não definitivo, pois diante da autonomia dos agricultores este se torna desnecessário.

O programa é realizado com os recursos dos Ministérios do Desenvolvimento Agrário (MDA) e do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), com articulações nos estados, municípios e com a Companhia Nacional de Abastecimento²³. Esta última tem o papel de fiscalizar a partir da efetivação do programa - projeto. Neste caso, de acordo Gerência de Operações da Superintendência Regional da CONAB-PR, verifica os impactos por meio da observação da diminuição do êxodo nas escolas, diminuição nos problemas de saúde, melhora na qualidade de vida dos alunos que recebem alimentação e dos agricultores que participam do programa.

O programa em questão está inserido no Programa Brasil Quilombola e tem estas comunidades como prioridades em seu atendimento. Assim, as comunidades do município de Adrianópolis têm sido beneficiadas. O desenvolvimento do Programa de Aquisição de Alimentos das comunidades em questão se realiza por meio da Associação de Sete Barras, pois até então é a única com documentação totalmente adequada²⁴.

No trabalho de campo realizado no início de 2012 o Programa de Aquisição de Alimentos estava ainda sendo configurado, tendo sido recém aprovado o projeto atual no valor de 500 mil reais/ano e se iniciado as atividades. Deste modo, ficaram muito evidentes as expectativas que os quilombolas tinham nesta nova possibilidade de escoar suas produções e obter renda. Neste momento, também acompanhou-se uma das primeiras reuniões a fim de organizar o encaminhamento das atividades. A mesma foi liderada pelo Marcelo, técnico agrícola que residia em Adrianópolis e neste período estava como responsável técnico do Programa de Aquisição de Alimentos das comunidades. Este técnico já acompanhava as mesmas há algum

²² Entrevista concedida pela Gerência de Operações da Superintendência Regional da CONAB no Paraná, em Curitiba, em 2012.

²³ Informações retiradas do site do Ministério do Desenvolvimento Agrário. Disponível em: <http://www.mda.gov.br/portal/saf/programas/paa>.

²⁴ Entrevista concedida por email em 2013, pela atual responsável técnica do Programa de Aquisição de Alimentos Comunidades quilombolas Adrianópolis.

tempo, pois anteriormente era funcionário do poder público municipal e, já atuava junto das comunidades como técnico agrícola. Entretanto, segundo o próprio técnico, por diferenças políticas pediu sua exoneração e juntou-se a Associação de Sete Barras, passando a atuar no Programa de Aquisição de Alimentos. Atualmente, ele não reside em Adrianópolis, pois retornou para seu estado de Origem – Minas Gerais. De modo que existem novos responsáveis técnicos pelo Programa de Aquisição de Alimentos quilombola (Figura 19).

Figura 19– Reunião do Programa de Aquisição de Alimentos coordenado pela Associação da Comunidade Quilombola Sete Barras – Adrianópolis – PR



Fonte: A autora, 2012.

O Programa de Aquisição de Alimentos das comunidades quilombolas de Adrianópolis no início de 2012, segundo Marcelo²⁵, envolvia 126 famílias, das quais 70% quilombolas. Para o início das atividades a EMATER, com sede em Adrianópolis, forneceu um barracão e técnicos para o apoio agrícola aos quilombolas. Entretanto, o desenvolvimento do Programa de Aquisição de Alimentos na região não ocorreu como previsto, isto porque, segundo seu Maurício (2012), um dos líderes da comunidade de São João, no início a participação das famílias não era total. O quilombola destaca que em sua comunidade, em 2011, apenas cinco famílias participavam e, em 2012, 22 famílias estavam incluídas no Programa de Aquisição de Alimentos.

²⁵ Entrevista concedida técnico agrícola responsável técnico do Programa de Aquisição de Alimentos das comunidades, até o período de 2012. As falas que seguem do Marcelo também foram realizadas neste período e, serão referenciadas no corpo do texto como Sr. Marcelo (2012).

Deste modo, os impactos positivos desta política pública na vivência das comunidades são relevantes. Dentre eles:

- **Segurança alimentar:** intensificou-se a diversidade na alimentação das famílias, pois estas foram incentivadas a plantar um maior número de culturas e, iniciar o plantio de hortas, para os que ainda não as tinham. Atualmente, cultivam batata, mandioca, mamão, abóbora, pepino, pimenta, pimentão, chuchu, cenoura, cebola, cheiro verde, beterraba, abóbora pepino, beterraba, milho verde, limão, jabuticaba, caqui, carambola, abacate e palmito pupunha;
- **Econômico:** as famílias passaram a ter em média uma renda no valor de um salário mínimo por mês, que altera-se em função da produção, de intempéries climáticas e logística²⁶. De acordo com o ex-técnico do Programa de Aquisição de Alimentos Marcelo (2012) “Muita gente deixou de trabalhar no reflorestamento e hoje tá no Programa de Aquisição de Alimentos, e muita gente que deixou de estar ilegal em atividades de extração do Palmito Jussara [...] Agora eles plantam e vendem e o que sobra comem.”;
- **Social:** inserção da mulher nas atividades econômicas, uma vez que na maioria das famílias são elas as responsáveis pela produção do Programa de Aquisição de Alimentos. Para Marcelo (2012) “O Programa de Aquisição de Alimentos trouxe empoderamento à mulher, é fantástico.”;
- **Cultural:** O Programa de Aquisição de Alimentos tem se mostrado como um mecanismo também de aceitação da identidade cultural. De acordo, com assessora jurídica do Centro de Apoio de Proteção aos Direitos Humanos do Ministério Público do Paraná²⁷, em uma reunião sobre o Programa de Aquisição de Alimentos realizada no segundo semestre de 2012, um quilombola mencionou que “Antes os quilombolas eram vistos como vadios e, agora os seus filhos vão pra escola e tem contato com o que eles produzem, o que eles tiram da terra.” Desse modo, ser quilombola passa a ter um reflexo positivo onde predominava o negativo. Inclusive outras comunidades e bairros, segundo a assessora, tem buscado saber os

²⁶ Entrevista concedida por email em 2013, pela atual responsável técnica do Programa de Aquisição de Alimentos Comunidades quilombolas Adrianópolis.

²⁷ Entrevista fornecida por email em Janeiro de 2013, assessora jurídica do CAOP.

procedimentos para se certificar como quilombola, pois percebem a positividade de ser quilombola, a possibilidade de acesso a renda, as estruturas.

Contudo, embora os progressos e os impactos positivos sejam notáveis, algumas dificuldades na realização do Programa de Aquisição de Alimentos se apresentaram no início de 2012. Dentre elas a questão da logística, pois inicialmente a associação, que representa o Programa de Aquisição de Alimentos das comunidades, enfrentou dificuldades em conseguir apoio da prefeitura para o transporte da produção. O difícil acesso às comunidades mais próximas ao município de Barra do Turvo – SP também foi um fator dificultador. Na Comunidade de São João, por exemplo, “... o deslocamento é o maior problema, pois muitas coisas como alface e couve não pode ser produzida, pois se for levada no lombo do burro já chega lá perdida”, segundo Sr. Maurício (2012). Atualmente, a responsável técnica destaca que a parceria com a prefeitura tem sido efetiva para o transporte e com a EMATER no apoio técnico ao cultivo.

A burocracia relacionada à documentação também se apresenta como entrave, pois para atuar no Programa de Aquisição de Alimentos o agricultor familiar precisa da Declaração de Aptidão ao PRONAF (DAP)²⁸. Entretanto, para ter acesso a mesma é necessário estar de posse da certidão da terra, requisito que os agricultores quilombolas não preenchem, o que requer que estes se unam em associação, no caso a de Sete Barras, e a DAP seja retirada em nome do grupo.

Outra problemática é com relação ao fato de órgãos como CONAB e a própria EMATER exigirem que as associações tornem-se cooperativas, a fim de facilitar a comercialização. Entretanto, de acordo com a atual responsável técnica pelo Programa de Aquisição de Alimentos das comunidades, os mesmos apresentam receios para com a mudança, posto que “... nem todos os agricultores quilombolas aceitam a cooperativa, com medo de a associação deixar de existir.”

Assim, mesmo diante de dificuldades ainda enfrentadas, percebe-se que o Programa de Aquisição de Alimentos é uma política pública que para as comunidades de Adrianópolis é de presença, uma vez que tem apresentado impactos relevantes nas vivências das comunidades, no seu reconhecimento como quilombolas diante de si e dos demais. Há também uma melhora direta na qualidade

²⁸ É utilizada como instrumento de identificação do agricultor familiar para acessar políticas públicas. Informação disponível em comunidades.mda.gov.br/portal/saf/.../aclaracaoaptidaopronaf.

vida, via aumento de renda e também via diversificação alimentar. Entretanto, como as demais políticas públicas, apresenta contradições, sendo a maior dela a que implica na exigência de regularização fundiária.

Assim, se apresenta o jogo do poder público que ora inclui e ora exclui ou dificulta o processo de inclusão. Um jogo que paira entre a ausência, a semi-presença e a presença, neste último caso, com luta, arranjos e articulações os quilombolas tem conseguido permanecer nela. Ainda que esta presença seja permeada pela ausência do direito a terra, que garante a sua sobrevivência e o seu reconhecimento como quilombola. Logo, o Programa de Aquisição de Alimentos tem se mostrado como um mecanismo de inclusão destas comunidades e, conseqüentemente de identidade cultural, uma vez que, os produtores e seus filhos se reconhecem nas produções que circulam nas escolas, creches, dentre outras instituições locais. Trata-se de uma possibilidade, ainda que com entraves, criada pelo poder público, de projetar o quilombola na sociedade em questão.

Diante deste contexto, percebe-se que a partir de 2003 as políticas públicas culturais no Brasil têm sido mais intensas e dentre estas, as comunidades quilombolas adquiriram espaço via o Programa Brasil Quilombola, que busca garantir acesso a direitos básicos a estas comunidades em diferentes setores da sociedade e do próprio governo. No caso paranaense estas políticas vêm sendo implementadas a passos lentos, desde 2009, com a construção das primeiras casas quilombolas e, posteriormente, com as instalações de serviços básicos em comunidade quilombolas de Adrianópolis.

Entretanto, observa-se que a ausência de articulação entre os poderes é a maior das dificuldades, pois embora no plano federal as políticas e ações sejam pensadas a fim de garantir as particularidades culturais das comunidades, na execução – plano estadual e municipal - não ocorre desta forma. Parece haver um entendimento raso da realidade vivenciada por estas famílias. Assim, parece que a problemática não é apenas um entendimento acerca da cultura das comunidades debilitado ou enfraquecido, mas uma questão política com interesses fortalecidos, uma vez que, as políticas públicas resultam em benfeitorias em territórios que as comunidades não possuem o seu direito civil. Assim, a articulação precária entre as escalas de poder e a regularização fundiária ainda são as maiores problemáticas na execução das políticas públicas para os quilombolas.

4.2 REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA: POLÍTICA PÚBLICA OU MECANISMO DE CONTROLE SOCIAL?

A regularização fundiária é muito discutida nas ciências sociais, em especial na Geografia, todavia as discussões mais recorrentes são as que revelam questões econômicas, políticas e sociais da temática. Pretende-se aqui trazer esta discussão também para o debate da questão cultural. Avalia-se a possibilidade da regularização fundiária ser instrumento agenciador de identidades, no caso das identidades quilombolas, articulada pelo poder público. Isto, uma vez que, esta posiciona-se como um “guarda-chuva”, uma política chave, pois a partir dela o quilombola passa a ter a possibilidade de acesso a outras políticas públicas, em tese possíveis após a titulação da terra.

A relação conflituosa entre quilombolas e a questão fundiária não surge após 1988, mas com a Lei de Terras em 1850 e, posteriormente com a abolição. Posto que, a partir deste momento tem-se uma intensa e “... longa etapa de marginalização social e política da qual decorreu uma lógica de segregação sutil, disfarçada pela ideologia da mestiçagem.” (LEITE, 2011, p. 966). Segregação esta que se manifesta também na perspectiva territorial, uma vez que a legislação deste momento não incluía a população negra, pelo contrário.

Tal condição perdura de forma absoluta até 1988, quando inicia-se um processo lento de inclusão e reconhecimento destes grupos, logo de garantia da terra ocupada para sobrevivência. Neste sentido, a inclusão do Artigo nº. 68 no ADTC foi o primeiro passo de uma luta marcada por ações legislativas, com objetivo de definir este novo sujeito político e os passos a serem dados para o direito a terra. Além de, atribuir a órgãos públicos como a FCP e o INCRA a função de executores da mesma.

Atualmente, os marcos legais que regem esta política pública para as comunidades quilombolas são: os Artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988; o Artigo 68 do ADCT da mesma carta magna; o Decreto 4.887/2003 e; a Instrução Normativa nº 57 do INCRA que está vigente desde de 2009. Os demais decretos e normatizações instituídas neste período foram revogados, sendo em 2009 a última ação no sentido de regular o processo (INCRA, 2012, p. 11).

Este processo de regularização fundiária das comunidades quilombolas é composto por algumas etapas, iniciando-se com o autoreconhecimento das comunidades junto a FCP e, findando-se com a emissão e registro do título das terras pelo INCRA. O mesmo envolve diferentes órgãos públicos, mas tem com agente principal o INCRA, com exceção de alguns estados que, em função de legislações próprias, tem nos institutos de terras o executor de parte do processo, especialmente, quando as comunidades concentram-se em terras devolutas.

Este o caso do estado de São Paulo, que tem o Instituto de Terras do Estado de São Paulo como articulador desde 1995 no processo de regularização fundiária em suas comunidades quilombolas (LÖWEN SAHR, ALVES, 2010, p. 298). Tal condição tem agilizado os trabalhos, de modo que no estado de São Paulo já foram tituladas seis comunidades (LÖWEN SAHR, ALVES, 2010, p. 298). Enquanto no estado do Paraná, no qual todo o processo é executado pelo o INCRA, nenhuma comunidade até o momento adquiriu o título da terra.

A ausência de titulações reflete uma realidade da região sul, pois de 175 comunidades certificadas, apenas oito são tituladas e, estas se concentram no estado do Rio Grande do Sul (INCRA, 2012, p. 17). Tal conjectura dimensiona uma construção realizada especialmente a partir do fim do século XIX com a imigração européia, que se posiciona como grupo étnico e imprime nos territórios novos signos e significados que com tempo passam a ser adotados como brasileiros (LEITE, 2008, p.967).

Contudo, vale destacar que esta não é uma realidade exclusiva da região sul, mas pertinente a todo Brasil. Atualmente, apenas 10% das comunidades certificadas estão tituladas (INCRA, 2012, p. 17). Dado que reflete o acesso as políticas públicas, pois a regularização fundiária é política de maior relevância, uma vez que com o título da terra é possível acessar outras condições, outras políticas e programas do governo. Porém, em função de ser uma política complexa que envolve muitos sujeitos e é custosa aos cofres públicos, esta torna-se mais lenta que as demais, sendo a última a ser acessada pelos quilombolas. Deste modo, percebe-se que tem havido uma inversão na implantação destas políticas, primeiramente a infraestrutura e num segundo momento, quiçá a regularização fundiária.

A fim de que esta política pública seja acessada e a comunidade tenha o título da terra, algumas etapas devem ser vencidas pelo poder público e, sobretudo pelas comunidades. São elas:

- **Abertura do Processo de Certificação:** É o primeiro passo rumo à titulação. Nesta etapa a comunidade, via associação, faz requerimento a FCP, no qual realiza a autodefinição étnica (BRASIL, 2012a, p. 36). Neste momento formam-se as associações, elemento fundamental ao processo fundiário e, para a construção deste novo sujeito político – o quilombola contemporâneo.
- **Certificação da Comunidade – autodefinição:** Trata-se da emissão da certidão de Comunidades Remanescentes de Quilombos pela FCP (BRASIL, 2012a, p. 36). Neste longo processo, esta fase se aponta como de grande relevância, pois anteriormente ao título da terra, já com a posse desta certidão é possível acessar diversas políticas públicas e suas estruturas. Além de ser um marco no processo identitário da comunidade, pois trata-se do momento em que muitas destas comunidades iniciam o processo de saída da invisibilidade. No Brasil são 1.834 comunidades já certificadas, destas 63% concentram-se na região nordeste (BRASIL 2012a, p. 32). No estado do Paraná são 36 certidões e, no município de Adrianópolis são nove comunidades certificadas. (ITCG, 2010, p. 17-19).
- **Abertura de processo administrativo no INCRA:** Fase que abarca o requerimento da comunidade pelo processo de regularização fundiária junto ao órgão responsável (BRASIL, 2012a, p. 36). De acordo com a SEPPIR, não são todas as comunidades que iniciam seu próprio processo de regularização fundiária, isto devido à condição legal das terras ocupadas (BRASIL, 2012a, 2012a, p. 32). Atualmente, tem-se 1.167 processos abertos, destes 36 no estado do Paraná, dos quais nove estão em Adrianópolis (INCRA, 2012, p. 13).
- **Elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID:** Esta é a etapa na qual os profissionais do INCRA e dos institutos de terras dirigem-se ao campo a fim de buscar elementos para o diagnóstico da comunidade e, que tende a fundamentar intervenções do poder público, leia-se políticas públicas (CHAGAS, 2001, p. 216). De modo que, após a

certificação da comunidade e, anteriormente ao título da terra, esta é a etapa mais relevante do processo, posto que, documenta este sujeito que recém sobressaiu da invisibilidade completa. De acordo com a normativa nº 57 do INCRA, o relatório é composto por relatório antropológico, relatório de levantamento fundiário, planta e memorial descritivo, cadastramento das famílias remanescentes, levantamento de sobreposições entre área requerida e terras públicas, como unidades de conservação, terras indígenas, dentre outras (BRASIL, 2011, sem p.). E, por fim o “parecer conclusivo da área técnica e jurídica sobre a proposta de área ...”. (BRASIL, 2011, sem p.). No cenário nacional dos 1.167 processos abertos, apenas 150 RTID’s tiveram a finalização. No Paraná três comunidades tiveram seus relatórios finalizados, dentre elas: Invernada Paiol de Telha, Água Morna e João Surá, esta última localiza-se no município de Adrianópolis. Das outras oito comunidades do município apenas três tiveram os trabalhos do RTID iniciados²⁹. A construção dos relatórios no Paraná foi realizada a partir de parceria entre a Secretaria da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior e o INCRA. De modo que, três universidades realizaram esta etapa. Em Adrianópolis, a Universidade Federal do Paraná executou o RTID de João Surá, a UEPG realizou na Comunidade São João e a Universidade Estadual do Centro-Oeste conduziu os trabalhos na Comunidade de Córrego do Franco.

- Publicidade: Trata-se da publicação do RTID. O resumo deste relatório é publicado em diário oficial da União, acompanhado de memorial descritivo e mapa da área (ALVES, LÖWEN SAHR, 2010, p. 300). O mesmo também deve ser afixado na sede da prefeitura municipal em questão (ALVES, LÖWEN SAHR, 2010, p. 300). Em Adrianópolis apenas o relatório da comunidade de Joao Surá foi publicado em 2010 e retificado em 2011 (INCRA, 2013, s.p.).
- Consulta a entidades e órgãos: Estes têm 30 dias para se manifestarem, após início da consulta. Dentre eles estão instituições como: IPHAN; Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais

²⁹ Dados fornecidos em entrevista por ofício com representante do INCRA – Paraná, responsável pelos processos de regularização fundiária das comunidades quilombolas, em 2013.

Renováveis; Secretaria do Patrimônio da União; Fundação Nacional do Índio; Fundação Cultural Palmares; Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade; Serviço Florestal Brasileiro (ALVES, LÖWEN SAHR, 2010, p. 300).

- **Contestações:** Após a realização da consulta, diante de alguma contestação deve haver julgamento da mesma. Esta etapa tem um período de 90 dias para ocorrer (ALVES, LÖWEN SAHR, 2010, p. 300).

- **Análise da situação fundiária:** momento em que são realizadas análises, no caso das terras indicadas pelo RTID como de posse da comunidade incidirem em terras públicas (ALVES, LÖWEN SAHR, 2010, p. 300). Também nesta fase é emitida a portaria de reconhecimento pelo Presidente do INCRA em Brasília, no qual se reconhece o RTID e os apontamentos por ele realizados (ALVES, LÖWEN SAHR, 2010, p. 300). Destarte, a dimensão territorial indicada. Na sequência e, com vistas a finalizar esta fase tem-se o processo de desintrusão, no qual se tem a retirada, a desapropriação, a anulação de títulos de famílias não quilombolas (ALVES, LÖWEN SAHR, 2010, p. 300).

- **Demarcação:** Em função dos apontamentos realizados pelo RTID realiza-se, por meio da Norma Técnica de Georreferenciamento - Portaria 1.101/2003, a delimitação do território quilombola (ALVES, LÖWEN SAHR, 2010, p. 300).

- **Titulação coletiva:** É a última etapa do processo de regularização fundiária e, consiste na emissão do título da terra indicada e demarcada. O mesmo é realizado em nome da associação da comunidade, sendo considerado pela legislação como coletivo, inalienável, impenhorável e imprescritível (ALVES, LÖWEN SAHR, 2010, p. 300). Tem-se nesta fase, a formação em sua totalidade do quilombola contemporâneo, detentor real e definitivo de sua geograficidade. No Paraná e em Adrianópolis nenhuma das comunidades quilombolas alcançou este estágio do processo.

- **Tombamento do patrimônio cultural:** Por fim, tem-se o tombamento do patrimônio, material e imaterial, sob posse da comunidade e indicado no RTID pela Fundação Cultural Palmares e pelo IPHAN (ALVES, LÖWEN SAHR, 2010, p. 300).

Diante deste longo processo que, dentre as comunidades quilombolas do estado do Paraná tem atingido a marca de sete anos de desenvolvimento, tem-se a criação e o empoderamento político, econômico, social e também cultural do quilombola contemporâneo. Tal processo incorpora diferentes etapas de (in)visibilidade do quilombola contemporâneo, posto que no início deste, no ato de requerer o reconhecimento em função da autodefinição, predomina a invisibilidade do sujeito, uma vez que, até então, este não existe para o poder público e para a sociedade civil.

No caso das comunidades analisadas em Adrianópolis, estas ainda encontravam-se diante de uma condição de total invisibilidade nesta fase inicial. Durante o desenvolvimento do processo de regularização fundiária, as comunidades parecem passar a ocupar o *status* de visibilidade parcial, visto que a partir da certificação as mesmas passam a ter acesso a algumas políticas públicas, mesmo sem o título da terra, posto que, como trata-se de um processo longo, se faz necessária a implementação de algumas estruturas, a fim de garantir a sobrevivência e a inclusão inicial destas comunidades. Apenas com a finalização do processo fundiário, com a titulação da terra da comunidade tem-se a visibilidade, pois neste momento as comunidades se empoderam, se enxergam como sujeitos políticos, econômicos e culturais. Todavia, persiste ainda uma invisibilidade para a sociedade “de fora”, que ainda não a vê desta forma, como um grupo étnico detentor jurídico da sua geograficidade, pois ranços da exclusão ainda perseguem o grupo e a sociedade “de fora”.

Neste sentido, vê-se que a todo o momento a referência ao processo como longo e lento se faz presente. Ela também é destacada pelos próprios quilombolas. Nas palavras de um dos moradores e líderes da comunidade de São João, o Sr. Maurício (2012), “Políticas de governo são muito lerdas, até aprovar, assinar, tem que ir dando aquele jeitinho Brasileiro...”. Isto é, há pouca agilidade no desenrolar destes processos, de maneira que parece haver uma facilidade em criar este sujeito político e cultural, ou ainda em inseri-lo em um estágio de (in) visibilidade, mas há uma grande dificuldade em mantê-lo “vivo” ou de realmente torná-lo visível.

Tal lentidão é reconhecida pelo INCRA (2012) e SEPPIR (BRASIL, 2012a), de modo que apontam algumas situações como os seus principais motivos. Dentre elas estão: os recursos insuficientes para o desenvolvimento do processo; a

infraestrutura operacional debilitada por parte do INCRA e os conflitos gerados em função do requerimento do título da terra. Para o INCRA, a “... estrutura operacional e a disponibilidade orçamentária atual não são a ideal”. (INCRA, 2012, p. 23).

Outra problemática apontada pela SEPPIR como desafio a ser vencido é a “...necessidade de criar mecanismos de elaboração de informação das comunidades quilombolas antes da construção do ‘Relatório Técnico de Identificação e Delimitação’ (RTID)...” (BRASIL, 2012a, p.34). Tal estratégia tem como intuito fornecer dados para a FCP e Cadastro Único, o CADÚnico, para elaboração de políticas públicas. Este cadastro configura-se como um instrumento para os técnicos na elaboração dos RTID’s, pois tende a proporcionar um maior conhecimento da realidade que os espera, uma vez que o desconhecimento prévio tende a dificultar os trabalhos (BRASIL, 2012a, p.34). Além de possibilitar a antecipação de soluções para possíveis conflitos e estabelecer prioridades diante de comunidades com vulnerabilidade social (BRASIL, 2012a, p.36).

No que tange aos conflitos, estes são gerados devido as terras e as posses envolvidas, pois muito embora não haja titulação das terras quilombolas, cerca de 40% em um universo de 60 comunidades investigadas pela SEPPIR, tem como origem das terras a herança (BRASIL, 2012a, p. 23). Entretanto, é comum durante o processo fundiário, mais especificamente durante a realização do diagnóstico da comunidade – o RTID, que surjam contestações de proprietários vizinhos, posseiros, a fim de reclamar as indicações de demarcação. Ações que tornam o desenrolar das atividades ainda mais complexo.

Vale destacar que, além destes agentes apontados, o poder público e a imprensa se destacam no processo de contestações. Atualmente, está sendo encaminhado no Supremo Tribunal Federal a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3.239, proposta pelo partido político Democratas – DEM (INCRA, 2012, p. 24). A mesma propõe como tese que o Decreto 4.887/2003 seria inconstitucional, pois um decreto não poderia regulamentar um Artigo das disposições transitórias da carta magna, apenas uma lei poderia o fazer (CALHEIROS, 2010, p. 137).

Em 2012 foi dado o primeiro voto em seu julgamento no Supremo Tribunal Federal, pelo Ministro Cesar Peluzo, após o mesmo o julgamento foi suspenso. De acordo com o ministro, procede a inconstitucionalidade, uma vez que o decreto não

poderia regulamentar o processo e definir a concepção de quilombolas³⁰. O mesmo considerou inconstitucionais os principais Artigos do decreto de 2003, sobretudo a “autoatribuição” aos supostos quilombolas de sua caracterização e do seu direito ao que seria uma espécie de “usucapião presumido”³¹.

Percebe-se que esta ação traduz a condição de luta que estas comunidades se encontram, pois a mesma pode paralisar ou até mesmo findar uma série de conquistas realizadas. Posto que, diante da possível aprovação pelo Superior Tribunal Federal, tende-se a retornar para a concepção histórica dos quilombos pertinente a sociedade escravocrata, que ressalta o caráter da fuga em busca do não trabalho, da transgressão social e da agressão à propriedade das terras (FIABANI, 2005, p. 273; 292).

Neste sentido, Alves e Löwen Sahr (2010, p. 301) destacam que inúmeros são os prejuízos as comunidades em função destas interrupções, sejam as ocorridas em seu território ou em outras comunidades, pois neste caso os funcionários do INCRA são destinados para as situações de conflito, paralisando os demais trabalhos. Tal realidade é pertinente aos processos paranaenses, uma vez que o número de funcionários destinados a questão quilombola é restrito.

Entretanto, vale destacar que os prejuízos gerados pelos conflitos não são apenas indiretos, quando ocorrem na comunidade tendem a assumir uma condição extrema de agressividade física, política, econômica e cultural (ALVES, LÖWEN SAHR, 2010, p. 301). Posto que, muitas vezes implicam na destruição destes patrimônios. Tal realidade foi visualizada em Adrianópolis, na Comunidade de São João entre 2008-2009, quando houve queima de casa na comunidade (SALLES, 2010, p. 4). Alves e Löwen Sahr ainda destacam “queimadas das matas, plantio de *pinus* e abertura de estradas; [...] soltura de gado bufalino e nelore nos caminhos utilizados, amedrontando os transeuntes” (2010, p. 307).

Neste sentido, Leite (2008, p. 967) afirma que “A territorialidade negra, portanto, foi desde o início engendradora pelas e nas situações de tensão e conflito” e, continua sendo. Isto, especialmente nas áreas rurais, onde enfrentam-se como

³⁰ Informação disponível em:

<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=205330>

³¹ Informação disponível em: <http://www.jb.com.br/pais/noticias/2012/04/18/quilombos-stf-suspende-julgamento-com-voto-de-peluso-contra-decreto-generico/>.

agentes destes conflitos grandes proprietários de terras, agroindústrias, poder público, além da imprensa e da sociedade (LEITE, 2008, 972).

Sob este contexto de conflitos, os quilombolas das comunidades em questão também se manifestam, pois de acordo com Sr. Maurício (2012), quilombola da comunidade de São João, a sua área de produção gira em torno de 35 a 37 alqueires, entretanto faz uso de apenas cinco ou seis, uma vez que o fazendeiro vizinho tende a realizar a soltura do gado nesta área a fim de impedir o uso das terras. Logo, em uma tentativa de diminuir o território quilombola a ser apontado pelo RTID. Nas palavras do mesmo, “... aí eu prefiro não produzir lá pra não brigar. Porque, se vamos brigar antes da hora fica ruim, a hora que tive o título da terra aí tá tudo certo, aí é mais fácil”.

O líder da Comunidade de João Surá, o Sr. José (2012), com o processo fundiário mais adiantado dentre as comunidades de Adrianópolis, revela a estratégia constituída ao longo dos anos para evitar a perda das terras. De acordo com o mesmo, “... somos muito rodeados de fazendeiro e para tocar nossa terra é difícil”, assim para manterem a delimitação de terra que atualmente o RTID indica, buscaram articular-se e passaram a localizar-se mais próximos uns dos outros. De modo que, “deixamos a terra de plantar mais longe e viemos morar mais perto, até para reunião, para tudo facilitou. A terra ficou lá em cima. É tudo terra de herança”, segundo Sr. José (2012).

Nesta fala o quilombola revela elementos interessantes, dentre eles uma estratégia para um não enfrentamento direto com os fazendeiros, assim para a manutenção de seus territórios. Tática que destaca a articulação e união dos sujeitos como saída na luta pela terra, isto é, trata-se de uma aceitação e um reconhecimento identitário, como instrumento de defesa. Posto que, anteriormente ao início do processo, o que definia a posse da terra a esta comunidade, até então, era o uso da terra, o seu trabalhar por um século ou mais na mesma (CHAGAS, 2001, p.226).

De modo que, quando se definem como quilombolas eles destacam que são trabalhadores da roça “pretos” e, poucas vezes, aparece alguma referência à escravidão. Assim, a relação com a terra ocupada é a mola propulsora deste novo sujeito político. Neste sentido, para Calheiros (2010, p. 138), o simples fato do autoreconhecimento e do pertencimento a uma identidade, permite ao quilombola se

colocar perante a sociedade de outra forma, ainda que sem os direitos relativos à terra garantidos, o poder da identidade já garante esta condição.

De tal modo, o processo de regularização fundiária surge como um instrumento na (re)construção indenitária do grupo, uma vez que anteriormente ao início do processo, tratavam-se de trabalhadores da terra com costumes e território comuns vivendo sob um estado exclusão ou invisibilidade. Com o mesmo, estes passam a ser organizar em torno deste direito político que promove a criação, de um sujeito que também é cultural.

Tal organização realiza-se por meio de estratégias que passam por ações a fim de garantir a posse das terras, como relatado pelo líder da comunidade de João Surá, e vão até a criação de associações. Mesmo sendo a associação uma exigência da legislação que regula o processo fundiário quilombola, a mesma se apresenta como um elemento relevante no processo de criação e fortalecimento identitário que se realiza com as comunidades. Elas, por sua vez, tendem a estabelecer rede de relações articuladas, que atuam na luta por estrutura do poder público na comunidade e também diante dos conflitos e ameaças sofridas pelo grupo (LEITE, 2008, p. 973).

Das nove comunidades de Adrianópolis todas têm associações atuantes, as mesmas se organizam por meio do COAQUIVALE. Este tem como objetivo articular as comunidades a fim de discutir e pleitear soluções do poder público para as problemáticas vivenciadas. O comitê tem atuado diretamente no Programa de Aquisição de Alimentos das comunidades e também estabelecido contato com a Secretaria Estadual de Ação Social, por meio de encaminhamento de indicações e solicitações.

A COAQUIVALE articula-se também junto a FECOQUI, a mesma tem como “... objetivo geral defender os direitos e interesses das associações e das comunidades quilombolas do estado do Paraná.” (FECOQUI, s.d., p. 1). Destarte, a mesma tem auxiliado no processo de tomada de conhecimento da realidade quilombola no Paraná repassando dados ao poder público, além de possibilitar debates dos próprios quilombolas em torno deste processo. Para um dos líderes quilombolas de Adrianópolis, o Sr. Amaury (2012), “conseguimos mostrar a cara dos quilombolas por meio desta organização”.

Atualmente, a FECOQUI tem seis representantes divididos por regiões paranaenses, sendo o Sr. Amaury (2012), o atual líder da comunidade de São João, o representante da FECOQUI no Vale do Ribeira paranaense. Este aponta que, mesmo diante da dificuldade de acesso que impede realizações de reuniões com maior frequência, há participação no âmbito estadual e também no âmbito nacional das lideranças da federação, inclusive a sua participação.

As articulações no âmbito nacional se realizam via CONAQ. Em 2011 houve um encontro nacional de lideranças quilombolas promovido pela CONAQ, do qual o Sr. Amaury participou. Nas referências a este encontro, ele destaca as diferenças percebidas entre as comunidades paranaenses do Vale do Ribeira e as da região nordeste do país, por exemplo, especialmente as diferenças referentes à questão cultural e religiosa. Segundo o Sr. Amaury (2012), neste encontro foi indicado:

... que as Comunidades Remanescentes de Quilombos tem que ensinar as matrizes africanas, mas eu não concordo, ninguém pode obrigar ninguém a ser católico, crente ou feiticeiro. Comunidades quilombolas é que nós queremos a terra, mas não podemos fazer questão religiosa em cima da terra, porque os africanos do norte são chegados num espiritismo e nós não, somos tudo crente. Agente conhece as benzedeira e tudo mais, vivemos muito tempo com isso, mas hoje saímos desse caminho ...

Outra problemática enfrentada pelo quilombola paranaense neste encontro foi a referência a cor da pele, pois de acordo com Sr. Amaury (2012) “... eles até comentaram que os quilombolas do Paraná nem parece quilombola, vocês são desbotados. Aí falei: vocês são racista, não somos igual a vocês, é porque no Paraná somos tudo misturado com índio, com branco...”.

Assim, a vivência com outras realidades denota que no caso paranaense há uma desvinculação entre o estereótipo quilombola e a luta pela terra. Para as comunidades paranaenses o ser quilombola está mais relacionado à questão da terra, a luta por direitos e, menos aos estereótipos culturais, especialmente os elementos relacionados à religião ou ao tipo físico. Muito embora, reconheçam a presença destes elementos, especialmente os religiosos, em outros momentos das comunidades, pois atualmente a igreja evangélica tem grande influência sob as mesmas. Todavia, mesmo diante da percepção de tais diferenças, o encontro com o outro que faz parte do mesmo grupo e, que também luta por terra se faz relevante, pois tende a fortalecer a identidade quilombola, neste caso, promovida especialmente pela questão fundiária.

Para Leite (2008, p. 975), mesmo diante das dificuldades como ausência de preparo das lideranças, conflitos, ausência de infraestrutura que dificulta organizações, “... o quilombo continua representando insurgência, mais do que acomodação e apaziguamento”. Desta maneira, o mesmo tornou-se:

... uma espécie de potência que atravessa hoje a sociedade e o Estado – embaralhando as identidades fixas e a configuração do parentesco, do local, regional, nacional e transnacional, e, principalmente, instaurando grandes dúvidas sobre a capacidade do Estado de ser o gestor da cidadania e o ordenador do espaço territorial. (LEITE, 2008. p. 975-976).

Neste sentido, vê-se no caso paranaense que a luta pela legalização das terras é a grande chave e mola propulsora desta identidade contemporânea, que é reconhecida e enfatizada pelos próprios. O Sr. José (2012), líder da comunidade João Surá, destaca que “... a preocupação maior é a legalização da terra. É uma forma da gente mostra a nossa existência, e se a gente manter mostra a nossa história [...] não podemos perder isso de vista, também tem o lado sustentável...”. Quando refere-se à questão sustentável, faz relação ao acesso aos direitos, as estruturas disponibilizadas pelo poder público a fim de manter a sobrevivência.

Assim, a política de regularização fundiária tem se revelado um instrumento para (re)construção e cristalização da identidade do quilombola contemporâneo, pois o processo lento e alvo de diversos interesses, incita o reconhecimento do quilombola frente aos outros e o fortalecimento da identidade que emerge. Ao mesmo tempo, trata-se também de uma política pública de controle social, pois ela cria uma identidade, determina os caminhos que esta deve percorrer para assim ser reconhecida e, ao final garante a propriedade da terra para as mesmas. Vale destacar que, entende-se que os quilombolas também são sujeitos ativos neste processo, entretanto o mesmo é articulado e tem regras postas pelo poder público.

4.3 O DEBATE CULTURAL: FUNDAMENTO OU ARTIFÍCIO NA ELABORAÇÃO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA QUILOMBOLAS?

Diante das articulações teóricas e empíricas estabelecidas nos subcapítulos anteriores, busca-se aqui realizar uma discussão acerca do debate cultural que vem sendo construído pelo poder público. Isto é, objetiva-se neste momento, analisar se

o elemento cultura e suas implicações estão sendo utilizados como fundamento para e nas ações pertinentes as Comunidades Remanescentes de Quilombos ou se trata-se apenas de artifícios, pretextos para as mesmas.

Avalia-se ainda, se as políticas públicas voltadas às Comunidades Remanescentes de Quilombos têm se mostrado como instrumentos para (re)construção de uma identidade quilombola e, conseqüentemente, para a (re)estruturação de uma geograficidade quilombola. Isto, uma vez que a ideia central da presente tese é, justamente, investigar o processo de (re)construção identitária do quilombola paranaense a partir da atuação de diferentes agentes e, a dimensão deste na realidade de Adrianópolis, mais precisamente na geograficidade vivenciada pelo grupo. Logo, evidenciar o quilombola paranaense contemporâneo e suas espacialidades.

Como visto, as políticas culturais voltadas à população quilombola iniciam-se oficialmente com o Programa Brasil Quilombola em 2004. O mesmo tem o objetivo de articular políticas públicas e ações já existentes nos 11 ministérios, a fim de atender as comunidades quilombolas e garantir melhoria na qualidade de vida (BRASIL, 2012, p. 8; BRASIL, 2012a, p 12). Isto é, trata-se de ações de combate à miséria junto de um grupo com carga cultural específica, que se encontra nesta condição em função de ausências políticas por um longo período. Tais ações são coordenadas pela SEPPIR. Dentre as ações do programa estão o processo regularização fundiária das comunidades quilombolas, a política habitacional e o acesso à energia elétrica e esgoto. Soma-se a estas, o acesso a estruturas como educação, saúde, inclusão digital via o uso de telecentros e projetos para geração de renda e sustentabilidade das comunidades. Dentre estes, o Programa de Aquisição de Alimentos tem-se destacado, especialmente na realidade das Comunidades Remanescentes de Quilombos de Adrianópolis.

A formulação deste programa e a compreensão do mesmo como política de Estado, segundo as diretrizes do Programa Brasil Quilombola, se deve ao fato de que neste momento “... abriu-se à possibilidade efetiva de garantir o exercício da cidadania para a população negra, em especial as Comunidades Remanescentes de Quilombos cujo direito foi reconhecido pelos constituintes no processo de construção do mais importante instrumento jurídico e político do país” (BRASIL, 2012, p. 6).

Diante deste contexto, inicialmente observa-se o reconhecimento de um sujeito de direito, logo político.

Contudo, a dimensão cultural da temática também se faz presente nas apresentações contidas no documento, posto que, o mesmo reconhece a necessidade de considerar as especificidades e diversidades socioculturais das comunidades na elaboração e execução das ações do poder público via o programa em questão (BRASIL, 2012, p. 6). De modo que, este reconhecimento contribua para a garantia de cidadania e participação ativa destes novos sujeitos na sociedade.

Assim, os documentos que apresentam e diagnosticam o Programa Brasil Quilombola (BRASIL 2012; BRASIL, 2012a) destacam duas questões relevantes e centrais para a tese, no que tange a identidade quilombola - o aspecto político e cultural do quilombola contemporâneo. Em um dado momento, enfatiza-se a constituinte como instrumento de criação do sujeito, ou ainda como mecanismo de inclusão e visibilidade. Em outro, aponta-se a necessidade de reconhecer as especificidades e diversidades culturais deste grupo no planejamento e execuções de ações públicas, a fim de garantir melhoria de vida aos mesmos. Destarte, no plano do discurso é nítido o entendimento do sujeito quilombola como sujeito político e cultural. Entretanto, se faz relevante verificar a partir da realidade de Adrianópolis se o discurso propalado no plano federal efetiva-se no estadual e municipal, ou seja, se as articulações necessárias às políticas públicas culturais no Brasil se fazem presentes.

Alves e Löwen Sahr apresentam uma análise interessante acerca das políticas públicas do Brasil Quilombola implementadas no Paraná, em especial no município de Adrianópolis (2010). Tal análise tem como um dos objetivos discutir, a partir do programa estadual Casas Quilombolas, esta articulação entre as diferentes esferas do poder público, que tem o planejamento e posições no âmbito federal ou “escala de origem” e a aplicação das mesmas no âmbito estadual e municipal ou “escala de impacto” (2010, p. 307).

Neste sentido, estas mencionam os descompassos presentes nesta articulação, pois no caso das casas quilombolas, estas foram planejadas pela COHAPAR de forma padronizada, diferentemente do que já estava posto pela comunidade em suas construções antigas (ALVES, LÖWEN SAHR, 2010, p. 305).

De modo que, a ação como foi implementada desconsidera a diversidade e tende a alterar o cotidiano e costumes dos moradores, logo sua tradição. (LÖWEN SAHR, ALVES, 2011, p. 384).

O posicionamento das autoras remete a uma perspectiva de cultura ampla, destacada por Guertz (2008, p. 10), na qual a cultura é um contexto que reúne símbolos e comportamentos presentes na vivência dos grupos, não podendo ser instituída ou destituída sob um ato de poder.

Desse modo, se faz necessário o conhecimento da realidade das comunidades de forma mais aprofundada, considerando inclusive as diversidades entre elas, posto que, quando diante da ausência deste nas relações com as comunidades, os descompassos emergem. Conjectura que, pode impactar inclusive no processo de regularização fundiária, uma vez que tende a contribuir para a destruição de símbolos materiais que auxiliam na comprovação da geograficidade da comunidade. Neste sentido Löwen Sahr e Alves (2011, p. 396), destacam que “Políticas homogeneizantes estão fadadas a destruição do patrimônio cultural, material e imaterial, destas comunidades.”

Assim, na política habitacional voltada para as comunidades quilombolas no estado Paraná, o elemento cultura tem sido apresentado como artifício, especialmente nas escalas locais, visto que, a vivência e a diversidade das comunidades não são consideradas, havendo então uma padronização da perspectiva cultural. Em contrapartida, há a garantia do direito a moradia e, a consequente melhoria na qualidade de vida do ponto de vista estrutural e material (LÖWEN SAHR, ALVES, 2011, p. 386).

Com relação às demais políticas públicas implementadas nas comunidades, pode se destacar o Programa de Aquisição de Alimentos e o processo de regularização fundiária. No caso do Programa de Aquisição de Alimentos, este programa tem incentivado alguns aspectos, como o trabalho com a principal atividade econômica das comunidades e o trabalho coletivo, pois para o escoamento da produção, em comunidades de difícil acesso, se faz necessário o envolvimento de todos os quilombolas (Figura 20).

Figura 20 – Escoamento da produção do Programa de Aquisição de Alimentos – Comunidade de São João



Fonte: Associação da Comunidade Quilombola de Sete Barras, 2012.

Através do Programa de Aquisição de Alimentos obtém o reconhecimento do quilombola na sua produção, que passa a circular pelos arredores. Isto é, o programa tem contribuído ativamente para o fortalecimento da identidade quilombola dentre os próprios quilombolas e para sociedade “de fora”. Muito embora, este não seja um programa destinado especificamente às comunidades quilombolas, este se adequou de modo ideal a realidade das mesmas.

No que tange a política de regularização fundiária, trata-se de uma política “guarda-chuva”, pois em tese é o seu início, desenvolvimento e finalização que garante a total implementação das demais e permite o trânsito entre a invisibilidade e a visibilidade, passando pela visibilidade parcial. Entretanto, não se trata apenas de um título da terra, mas também de uma intensa relação identitária.

Neste sentido, as diretrizes do Programa Brasil Quilombola reconhecem e destacam esta relação, quando afirma que:

Sob o ponto de vista dos quilombolas, a questão fundamental que se coloca é a garantia do acesso à terra. A histórica concentração de terras no Brasil

atinge diretamente essas comunidades, que possuem uma relação com a terra que transcende a mera questão produtiva [...] Terra e identidade, para essas comunidades, estão intimamente relacionadas. A partir da terra se constituem as relações sociais, econômicas, culturais e são transmitidos bens materiais e imateriais. (BRASIL, 2012, p. 5)

Assim, no documento apresentado o quilombola é revelado como sujeito político, mas também cultural, e a regularização fundiária aparece como uma necessidade à manutenção da comunidade. Posto que, trata-se da base material do seu patrimônio histórico, cultural, material e simbólico, enfim, da sua geograficidade.

Nas palavras de seu Amaury (2012), atual líder da comunidade São João:

Vivo aqui e na cidade também, tenho meu rancho aqui, mas tenho a impressão que aqui não é o meu lugar, quando eu chego no São João meu coração se abre, eu canto, os passarinhos cantam, vejo aquela mata, eu deito tem aquele sossego. Aqui na cidade agente deita é moto é bêbado na rua [...] o rancho de caipira no mato dá mais conforto que uma casa de alvenaria na cidade.

Neste momento, fica clara a geograficidade destes sujeitos, “...uma relação concreta liga o homem à terra, uma geograficidade (géographicité) do homem como modo de sua existência e de seu destino.” (DARDEL, 2011, p. 1-2). Condição que explica o fato de mesmo diante de inúmeras ausências e grandes períodos de invisibilidade, os quilombolas de algumas comunidades mais afastadas permanecerem nas mesmas.

Dessa maneira, tanto o Programa de Aquisição de Alimentos como a política de regularização fundiária para quilombolas são instrumentos no fortalecimento desta geograficidade, da identidade ainda que não sejam eminentemente culturais, indiretamente exercem a função de fortalecer e proteger o patrimônio cultural – material e simbólico destas comunidades.

Entretanto, trata-se de instrumentos agenciados pelo poder público, que podem configurar uma espécie de controle social. Uma vez que, de acordo com a SEPPIR os quilombolas:

Quando privados de sua territorialidade e, assim, alienados de seu modo tradicional de vida e produção, muitos quilombolas buscam o caminho das periferias das grandes cidades. [...] Simultaneamente, a contínua mobilidade dos quilombolas para os centros urbanos, a longo prazo, resulta na dissolução de suas comunidades e de sua identidade. (BRASIL, 2012a, p. 5).

Assim, tais políticas passam a sustentar uma territorialidade quilombola, logo mantê-los nas áreas e dinâmicas já ocupadas, exercendo sobre os mesmos certo controle ou inserção em uma lógica estatal. Isto, uma vez que, todo o histórico de

constituição do ser quilombola contemporâneo foi pensado e executado sob uma lógica do Estado para os quilombolas e, não o contrário. Destarte, os descompassos que surgem, especialmente no que tangem as questões culturais, se realizam em função desta lógica. Vale destacar que, as políticas públicas têm por uma de suas funções promover o controle social, sendo que tal propensão se aplica ao caso das comunidades quilombolas (SOTO *et al*, 2010, p. 42).

Entretanto, o que se faz interessante é que estas comunidades mesmo diante de uma lógica estatal impositiva traçam estratégias a fim de apropriar-se desta nova condição quilombola e, ao mesmo tempo manter suas percepções acerca desta identidade. Percepções que envolvem outras construções que não apenas a do poder público, mas a dos acadêmicos, do Movimento Negro, das organizações civis, das associações que constituem e as suas próprias.

Neste sentido, Chagas destaca que as comunidades tem se transformado após início do processo político que as envolve, especialmente a forma como elas se articulam com as suas tradições. Há uma inserção maior do debate político na vivência destas comunidades, que antes não havia, uma espécie de formação cidadã passa a constituir-se com e no processo (CHAGAS, 2011, p. 224).

Tal alteração aparece na fala dos quilombolas quando questionados sobre o que teria mudado em sua realidade, em função da criação da associação, da autodefinição, enfim do ingresso na luta. O Sr. Maurício (2012), quilombola da comunidade de São João, destaca que o mais se alterou foi “... o conhecimento, as amizades, coisas que eu não sabia e passei a saber, que não conhecia e conheci”. Revela-se então, a educação cívica que fundamenta uma visibilidade que é conquistada aos poucos.

Outro quilombola, Sr. Amaury (2012), da mesma comunidade, destaca a questão dos acessos durante o processo fundiário, os “Quilombolas nunca teve oportunidade, agora pela primeira vez tamo tendo”. Estas oportunidades apontadas pelos quilombolas são as políticas públicas, políticas estas que tem facilitado o processo de aceitação dos quilombolas, inclusive por eles mesmos.

De acordo com líder da comunidade de Córrego do Franco, Sr. Wilson (2010):

Os companheiros de comunidade agora com os projetos que estão aceitando o ser quilombola e quem tem negro e, que são negros. O problema foi no início quando o Estado chegou falando de nossa descendência, o pessoal achava que ia volta a escravidão e ninguém quer

que volte e o discursos dos fazendeiros reforça esta ideia. Teve quilombola que até fez abaixo assinado contra se assumir quilombola...

Deste modo, vê-se que as políticas públicas destinadas direta ou indiretamente às comunidades quilombolas, em Adrianópolis tem sido agentes diretos da identidade que é construída. Estes passam a se reconhecer em uma sociedade nacional com as suas particularidades, que no município em questão estão muito vinculadas ao fato de serem trabalhadores da roça, com um passado e uma etnicidade comum. Entretanto, o que predomina e os une na luta é a relação que eles tem com a terra, a sua geograficidade.

Tem-se, então, um jogo entre as proposições do poder público via políticas públicas, pautadas muito ainda em um discurso de reminiscências da escravidão e as vivências, a geograficidade das comunidades de Adrianópolis. Estas possuem o elemento território como o principal elemento da sua identidade e, não necessariamente as reminiscências culturais e materiais da escravidão. Logo, trata-se do jogo que define e transforma a identidade ao longo dos tempos. Para Ferreira (2000, p. 44), versa-se sobre um processo dialético no qual o indivíduo é co-produtor de si e da realidade a partir da sua participação em situações de impacto existencial (2000, p. 46).

Sob este contexto, aponta-se que o poder público exerce um poder de controle social sob o grupo, entretanto se faz necessário reconhecer a necessidade de preservar as diversidades e identidades dos quilombolas. De modo que, para que isso seja possível e este jogo ocorra de modo menos impactante às comunidades, se faz relevante repensar e acompanhar os planejamentos e as execuções da mesma, com vistas a considerações dos aspectos culturais das comunidades e não apenas políticos. Sobretudo, fazem-se fundamentais diálogos entre as partes - comunidades, prefeituras, governos estaduais e federais, e continuidade nas ações entre governos.

Todavia, vale destacar que houve avanços nas políticas públicas voltadas às comunidades quilombolas e, a passos lentos, estas estão encaminhando suas presenças nas comunidades ou ainda as inserido em um processo de visibilidade parcial. Neste contexto, o elemento cultura aparece com fundamento das mesmas, especialmente no campo da elaboração, pouco na execução. Na escala do Paraná, mais especificamente na realidade de Adrianópolis, a questão cultural quilombola tem se apresentado ainda apenas como um pretexto. Isto, haja vista que, "Muitas

destas políticas desconsideram a lógica de reprodução física e cultural e a organização espacial específica das comunidades” (LÖWEN SAHR ; ALVES, 2011, p. 386).

Sob este contexto das políticas públicas, o Estado se apresenta como o grande agenciador, pois é quem detêm os acessos e quem apresenta um sujeito quilombola no qual os aspectos culturais e políticos interagem, em um processo de idas e vindas, que altera-se diante da ausência de articulações. Contudo, o poder público não é o único agenciador do quilombola contemporâneo, outros sujeitos contribuem para este processo, de modo que se faz relevante aprofundar o debate diante destes e de suas relações.

CAPÍTULO 5

OS AGENTES E AS AGÊNCIAS QUE CONSTROEM O NOVO “SER QUILOMBOLA”

Neste capítulo pretende-se apresentar os demais agentes que se articulam com o poder público nesta possível (re)construção do quilombola paranaense contemporâneo ou na (re)construção de um novo sujeito social, político e cultural. Dentre eles estão o Movimento Negro em sua amplitude de sujeitos e organizações que o compõe; as ONG's que atuam nas comunidades; as Igrejas Evangélicas; as comunidades em si, que revelam-se também como agentes neste processo e, o poder público em suas diferentes esferas.

Além de apresentá-los na condição de agentes e definir quem são, serão detalhadas suas ações voltadas para a realidade quilombola, especialmente a referente ao município de Adrianópolis. Busca-se também, a partir destes apontamentos, avaliar as suas relações com o poder público e, no caso do Movimento Negro e das organizações civis, a sua relação com as próprias comunidades. Isso, de forma que possam ser analisadas as suas agências e o modo como elas se articulam, bem como, o modo como impactam na construção da geograficidade quilombola. Vale destacar neste contexto, a presença de outro agente que revela-se, especialmente, na fala dos quilombolas e, que contribui diretamente neste processo de (re)construção identitária – as igrejas evangélicas.

A presente discussão está pautada em debates teóricos acerca dos Movimentos Sociais, em especial o Movimento Social Negro e suas articulações com as ONG's. Além de documentos oficiais que retratam a realidade das comunidades de Adrianópolis e teóricos que tem se debruçado sobre o tema. Também se fazem relevantes teóricos dos debates geográficos, a fim de fundamentar a perspectiva material da discussão. Assim, a finalidade é tornar possível visualizar a junção política, cultural e, sobretudo territorial, agenciada pelos atores em questão.

No plano empírico, as análises advêm de dados obtidos a partir documentos relativos as organizações civis atuantes junto das comunidades quilombolas de Adrianópolis. As falas dos representantes destas organizações também são relevantes, com o objetivo de apontar os projetos já realizados, em desenvolvimento

e a participação do poder público e das Comunidades Remanescentes de Quilombos nos mesmos. As falas de representantes do Movimento Negro também são instrumento de análise e material da pesquisa, pois permitem visualizar o nível de inserção deste na presente dinâmica. Também se fazem relevantes as falas dos comunitários acerca destes agentes.

Deste modo inicialmente, propôs-se uma discussão acerca das relações entre Movimento Negro e comunidades quilombolas, especificamente as de Adrianópolis e também a relação deste com as Organizações Cívicas. Vale destacar que, neste momento em função das vivências da pesquisa, percebeu-se a presença relevante de outro agente não elencado inicialmente na pesquisa, as Igrejas Evangélicas. Assim, tem-se uma reflexão teórica e empírica acerca desta temática e seu impacto político e cultural diante das comunidades quilombolas estudadas. Posteriormente, tem-se um debate que insere as próprias comunidades como agentes deste processo, logo a relação desta com os demais. Por fim, apresenta-se uma reflexão acerca do processo de (re)construção identitária agenciada por estes sujeitos apontados, destarte o impacto deste processo na dinâmica territorial de Adrianópolis. E, especialmente busca-se traçar indicativos que relevem este quilombola contemporâneo de Adrianópolis e a geograficidade estabelecida por eles.

Assim sendo, tem-se a intenção de apontar agentes que atuam na esfera das Comunidades de Remanescentes do Vale do Ribeira paranaense, como se articulam e agenciam uma (re)construção identitária, que se materializa no território vivenciado por estes sujeitos. Contudo, não se faz pertinente apenas eleger agentes e articulações, mas também discutir como o elemento cultura vem permeado estas agências, como contribui para a (re)construção do sujeito quilombola e, sob que ordem o constrói, ou seja, política/social ou também cultural.

5.1 ORGANIZAÇÕES CÍVICAS E MOVIMENTO NEGRO: DEFINIÇÕES E ARTICULAÇÕES NO CENÁRIO DAS COMUNIDADES

A década de 1970 no Brasil é marcada por uma conjuntura social e política muito específica, pois é neste momento que se tem uma atuação intensa de

entidades não vinculadas ao Estado, como a imprensa alternativa, as organizações civis e o surgimento dos chamados Novos Movimentos Sociais (ALBERTI, PEREIRA, 2008, p. 78). Estes atuam em temáticas que estão além das questões políticas e econômicas, dedicam-se a temas relacionados às diversidades presentes na sociedade, à questão ambiental e à questões sociais (SCHERER-WARREN, 1993, p. 51-52). Enfim, situações que emergem nesta sociedade e que, até então, não faziam parte do debate político e social. Desse modo, o Movimento Negro também se insere neste grupo, por meio do Movimento Negro Unificado.

O Movimento Negro Unificado surge em 1978, entretanto, não é a primeira manifestação organizada da população negra no Brasil. Segundo Malachias (2006, p. 82), o histórico do Movimento Social Negro no país pode ser dividido em três períodos: no período pós-abolição com a Imprensa Negra; o segundo via a Frente Negra Brasileira a partir de 1930 e; por fim, com a criação do Movimento Negro Unificado em 1978 (ver Capítulo 2). Tais momentos são caracterizados por articulações em torno da discriminação racial ao qual o grupo estava exposto.

Entretanto, é a partir da década de 1970, com articulações pautadas em um Movimento Negro Contemporâneo, que os debates se acirram e popularizam-se entre os próprios afrodescendentes. Isso, uma vez que, os movimentos anteriores estavam restritos a uma parcela intelectualizada e politizada da população.

Esta fase contemporânea do movimento social é assinalada pela criação de entidades que visam debater a causa negra no Brasil sob diferentes seguimentos, anteriormente a criação do próprio Movimento Negro Unificado. Segundo Alberti e Pereira (2008, p. 75) teve-se a formação do Grupo dos Palmares em Porto Alegre, em 1971, "... em 1972, o Centro de Cultura e Arte Negra (Cecan), em São Paulo; em 1974, a Sociedade Cultural Bloco Afro Ilê Aiyê e a Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (Secneb), em Salvador, e a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Sinba) [...]; em 1975, o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN) ...", dentre outros.

Deste modo, os pólos de debate que emergiam na década de 1970 distantes do eixo Rio-São Paulo, como em Porto Alegre e Salvador, indicavam uma organização crescente e intensa. Esta culmina no ano de 1978, no ato público de protesto contra a discriminação racial sofrida por atletas negros em São Paulo (ALBERTI; PEREIRA, 2008, p. 84). Após este ato oficial que marca o surgimento

institucional do Movimento Social Negro contemporâneo, diversas entidades e organizações que tem como temática central a causa afro insurgem pelo país. (ALBERTI; PEREIRA, 2008, p. 84).

Tal conjectura apresenta um movimento que concentra diferentes atores, dentre eles “entidades, associações, organizações não governamentais (ONGs), núcleo de estudos universitários, fundações, associações culturais, agentes pastorais negros (APNs), redes, blocos afros” (CARDOSO; GOMES, 2011, p.3). Logo, trata-se de um agente que passa a relacionar-se também com entidades ou representações do poder público, a fim de alcançar as metas em pauta.

Para Scherer-Warren (2003, p. 34) trata-se de redes de solidariedade comuns nos movimentos sociais. Um exemplo inicial desta condição são as articulações fundamentais do Movimento Negro Unificado para a inserção na Constituição de 1988 do Artigo nº. 68 do ADTC, mesmo sendo este movimento eminentemente urbano e tendo como principais bandeiras a questão racial e as políticas afirmativas, especialmente as relacionadas à educação (FIABANI, 2008, p. 112). A questão quilombola, ou ainda, a luta territorial vivenciada pelas comunidades negras, foi apoiada e inserida na pauta apenas nos anos de 1980.

Neste sentido, o ano de 1988 é de grande relevância para o Movimento Negro Unificado, pois trata-se de um ano de inúmeros protestos e ações em função dos 100 anos da abolição e, também o ano em que movimento tem uma forte atuação para aprovação de pontos importantes para a comunidade negra, tanto urbana quanto rural, na Constituição (ALBERTI; PEREIRA, 2008, p. 84).

Os anos de 1990 têm como característica uma relação mais estreitada com o poder público, pois neste período tem-se uma intensa busca por políticas afirmativas. É criado pelo Governo Federal o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra que visava, justamente, implementar tais políticas (ALBERTI; PEREIRA, 2008, p. 84). De forma concomitante, tem-se também neste momento o surgimento de inúmeras organizações civis com ações relacionados a temática afrobrasileira (TRAPP; SILVA, 2010, p. 6). Assim, o movimento articula-se junto ao poder público e também às ONG's, estabelecendo redes.

Em 2001 um evento internacional aparece como um divisor de águas no histórico do Movimento Negro contemporâneo no Brasil - a Conferência de Durban

ou a I Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Conexas de Intolerância, realizada na África do Sul. Tal Conferência contribui diretamente para o fortalecimento do Movimento Negro Unificado, posto que, neste momento o movimento define estratégias, adota como principal bandeira as ações afirmativas e fortalece o diálogo com o poder público em função do apoio internacional (TRAPP; SILVA, 2010, p. 7). Todavia, é a partir de 2003 que estas relações ficam mais intensas, pois dentre outras ações voltadas à causa negra tem-se a criação da Secretaria de Políticas a Promoção da Igualdade (SEPPIR).

Desse modo, é a partir deste período - anos de 1990 e 2000 - que se inicia um processo no qual o discurso de uma identidade nacional homogênea cede lugar a existência de uma real diversidade. Nesta diversidade há uma identidade afrobrasileira que busca visibilidade econômica, política, simbólica-cultural e territorial.

Neste contexto, segundo Lewandowski (2009, p. 25) insere-se o quilombola contemporâneo, todavia vale destacar que inicialmente a concepção do quilombola veiculada pelo movimento era relativa a um sujeito que deveria ser preservado, em função das suas tradições negras e quilombolas. Isto é, o movimento adota a invenção ou ainda a supervalorização de uma tradição negra como estratégia política para garantir direitos ao grupo. Posteriormente, com debates realizados entre a academia, quilombolas, poder público e pelo próprio Movimento Negro Unificado acerca do Artigo de nº 68 do ADTC, tem-se o processo de ressemantização. Este amplia esta visão pautada na preservação em função de traduções e propõe a compreensão dos quilombolas a partir da etnicidade, da reminiscência e das terras de uso comum (ARRUTI, 2006, p. 81). A concepção contemporânea torna-se, assim, mais ampla.

Desta forma, percebe-se que os quilombolas estão inseridos no Movimento Negro e se apresentam como um nó da rede de solidariedade que o fundamenta (SCHERER-WARREN, 2003, p. 30). Nó que amarra diferentes agentes em diferentes esferas, compondo outra rede, posto que o coletivo quilombola é formado por representantes nacionais, como a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas - CONAQ e Estaduais, no caso paranaense a FECOQUI e o COAQUIVALE, além das próprias associações das comunidades.

Todas estas esferas estabelecem ligações com o Movimento Negro, poder público e organizações civis, não sendo diferente na realidade paranaense. Todavia, vale destacar que as dificuldades para esta articulação são muitas, devido à posição geográfica das comunidades, especialmente no caso das comunidades de Adrianópolis (CARDOSO; GOMES, 2011, p. 7).

Assim, têm-se as comunidades quilombolas paranaenses e suas articulações associadas ao Movimento Social Negro paranaense. Entretanto, na busca de tentar compreender suas articulações e sua disposição no Paraná, de modo geral, não apenas no âmbito do coletivo quilombola, percebe-se que este é marcado pela ausência de registros, sejam textuais, imagens ou vídeos, oficiais ou não. Dessa maneira, a investigação acerca do mesmo se fez via falas, relatos de dois integrantes que atuam na SERC, a Clemilda Santiago Neto e o Adair José Bernardino e de integrantes de ONG's, como é o caso da Rede de Mulheres Negras.

Segundo Clemilda Santiago Neto e Adair José Bernardino (2012), o Movimento Negro no Paraná é composto por mais de mil entidades que atuam em objetivos diferentes, todavia todos vinculados a causa negra. Dentre estas entidades têm-se instituições governamentais, empresas mistas, ONG's como a Rede de Mulheres Negras, entidades ligadas à Igreja como a Comissão Pastoral da Terra, a FECOQUI e a COAQUIVALE.

Deste modo, os entrevistados fazem questão de enfatizar que o Movimento Negro no Paraná não tem como única preocupação ou bandeira a causa quilombola, mas diversos nichos como a educação, a saúde, a inserção no mercado de trabalho, dentre outras. Vale destacar que, segundo os mesmos, existe uma preocupação em realizar uma identificação de todas as entidades vinculadas ao movimento e estabelecer uma regulamentação para o mesmo, porém até 2012 este trabalho não havia sido realizado.

Neste sentido, percebe-se que o Movimento Negro no Paraná segue a lógica de definições proposta por Scherer-Warren (2003, p. 34), pois é composto por diferentes entidades que articulam-se via uma rede de solidariedade. Entretanto, percebe-se também que são tantos nós, em segmentos diferentes, que estes pouco se articulam. Segundo uma integrante da Comissão Pastoral da Terra, o Movimento

Negro no Paraná “...é extremamente fragmentado...”, devido a estas inúmeras entidades que o compõe de modo “desordenado”³².

Provavelmente, esta presença desarticulada no Movimento Social Negro no Paraná e a ausência de registros acerca das suas ações passadas e presentes, deva-se ao próprio histórico do estado com relação à população negra. No registro da história paranaense, segundo Cofré (2010, p. 49), praticamente não há presença dos negros e de possíveis aglomerados em busca de autonomia - os quilombos. A história oficial, pautada em referências européias, foi realizada por uma elite intelectualizada que buscou construir uma invisibilidade do negro no Paraná.

No que tange a influência do Movimento Social Negro no Paraná junto a causa quilombola, vê-se que esta ocorre também por meio de organizações civis e religiosas que atuam em temáticas relacionadas a população negra, como: a Rede de Mulheres Negras – ONG que também atua nas comunidades com realização de projetos; a CPT que já atuou mais intensamente junto as comunidades em 2010, durante a realização da 25ª Romaria da Terra “Quilombo: resistência de um povo, território de vida” em Adrianópolis; as associações criadas pelos quilombolas a fim de agenciar sua luta e, que recebem apoio de representantes políticos negros relevantes no estado como o Prof. Paulo Paixão, Denis do PC do B e Dep. Rosinha e de outros agentes engajados no movimento como Clemilda Santiago Neto e Adair José Bernardino que atuam na SERC e pertencem ao movimento.

Diante desta conjectura, vê-se um entrelaçar de agentes e agências. Ao mesmo em que se tem a SERC com um órgão institucional que intermedia as questões quilombolas no âmbito do poder público, especialmente entre a esfera federal e estadual, têm-se também, como responsáveis por esta representação, servidores que também estão ligados ao Movimento Negro no Paraná.

Vale enfatizar ainda que, é a Clemilda Santiago Neto que em 2005 fez o trabalho inicial de levantamento das comunidades quilombolas no Paraná no Vale do Ribeira. De modo que, trata-se de uma pessoa com relação de proximidade junto às comunidades. Segundo a mesma, os quilombolas costumam dizer a ela que “... você que descobriu os quilombolas!” (CLEMILDA, 2012).

Assim, a relação de sobreposição entre o poder público e os agentes do Movimento Negro no Paraná, não data da atualidade. Ocorre desde 2005 com a

³² Entrevista concedida por integrante da Comissão Pastoral da Terra, em Curitiba, em 2012.

criação do GTCM que tinha como seu líder e maior articulador político Glauco Lobo. Este, em uma entrevista³³, definiu-se como militante do Movimento Negro no Paraná há cerca de 40 anos.

Observa-se então, que o Movimento Negro no Paraná é estabelecido a partir de três grandes nós ou coletivos, que se conectam e compõe a rede que o sustenta. Neste sentido, estes nós se apresentam sob quatro figuras, basicamente:

- Entidades civis: atuam em diferentes temáticas e apresentam direta ou indiretamente ações e intenções na causa negra no Paraná. Entretanto, algumas não necessariamente articulam-se apenas ao Movimento Social Negro, mas também a outros movimentos. Dentre elas a Rede de Mulheres Negras.
- Organizações quilombolas: trata-se de organizações que representam as comunidades quilombolas do Paraná e que, de forma menos exclusiva, está relacionada ao Movimento Negro, uma vez que também articula-se a outros movimentos sociais, como os referentes a luta pela terra. Dentre elas está: a FECOQUI, a COAQUIVALE e as associações referentes a cada comunidade.
- Militantes independentes ou desconectados de organizações específicas: trata-se de sujeitos atuantes nas questões referentes à negritude no Paraná em suas diferentes esferas, contudo não estão diretamente ligados a uma organização específica. Atuam, em diferentes segmentos e junto de diferentes organizações, inclusive junto ao poder público. Neste âmbito tem-se como figuras relevantes Clemilda Santiago Neto Adair José Bernardino, ambos os funcionários da SERC e responsáveis atualmente pelas comunidades quilombolas do Paraná junto ao estado; Glauco Lobo que atuou junto do GTCM de 2005 a 2010 como líder e articulador político; Denis do PC do B; Dep. Rosinha e Prof. Paulo Paixão. Neste caso, percebe-se que a questão política permeia estes militantes, pois estão atrelados a partidos políticos que tendem a apoiar tais manifestações.

Desse modo, têm-se três nós que formam a rede de solidariedade que fomenta o movimento no Paraná, que assim como a causa quilombola, se articula sob uma fluidez e fragilidade intensa. Logo, tende a ocupar esferas marginais no

³³ Entrevista concedida por coordenador geral do GTCM, em Curitiba, em 2010.

debate estadual, seja via poder público e/ou mídia. Realidade que se reflete na academia, pois também são poucos os registros acadêmicos acerca de detalhes sobre o Movimento Negro, seus agentes e seu desenvolvimento histórico no Paraná.

Conforme Cardoso e Gomes (2011, p. 6), “A visibilização pública do direito quilombola criou uma trama representativa com a atuação de atores diferentes – ex: ONGs, Universidades, agentes públicos ligados ao sistema judiciário além dos próprios quilombolas, que instituíram diferentes formas de relação com o Estado”. Teia esta que também se faz sob a dimensão territorial do Vale do Ribeira paranaense, mais precisamente sob as comunidades quilombolas de Adrianópolis.

Scherer-Warren e Lüchmann (2004) destacam que esta articulação entre organizações civis, poder público e movimento social é uma tendência que se realiza a partir dos anos 1990. “Surgia nas várias áreas temáticas o estímulo às parcerias entre sociedade civil e poder público, e com vistas ao empoderamento da esfera civil ...” (p. 16). Entretanto, o termo “organizações não governamentais” surge já na década de 1940 com a Organização das Nações Unidas a fim de designar instituições não públicas, mas que tratassem de causas relacionadas ao interesse público (TEIXEIRA, p. 2003, p. 18). No Brasil é a partir dos anos de 1990, especialmente após a Eco 92, que estas organizações se proliferam sob as mais diferentes temáticas e diretamente relacionadas a movimentos sociais (TEIXEIRA, 2003 p. 18)

É também a partir dos anos de 1990 que se tem uma atmosfera dicotômica, entre a ausência do poder público em temáticas ambientais, culturais e sociais e o desejo de presença do mesmo poder nestes segmentos, pela sociedade civil. Nesta mesma época se tem também o debate acerca da participação social, realidade que já predominava fora do Brasil (GONH, 1997, p. 301). Enfim, esta conjuntura permite o surgimento de um hiato entre a sociedade e o poder público que, por sua vez, permite o surgimento ou a proliferação das organizações civis no Brasil.

Desse modo, as ONG's adquirem um papel intermediador entre a sociedade e o poder público e se estabelece as chamadas políticas de parceria. Tal condição é comum no processo de globalização, pois se incentiva a descentralização política, possibilitando a atuação destas organizações (GONH, 1997, p. 310).

As ONG's não sendo parte do poder público e também não sendo parte do mercado, em tese não possuem fins lucrativos. Entretanto, circulam entre os dois

sujeitos por meio dos recursos e parecerias e buscaram minimizar discriminações e promover a melhoria na qualidade de vida (TODESCO, 2007, p. 77).

No que diz respeito aos recursos, segundo Coutinho (2005, p. 60), as ONG's diferenciam-se em financiadoras e financiadas. Dentre as primeiras estão as organizações e fundações internacionais que financiam projetos, como a Fundação *FORD, Rockefeller, Kellogg, MacArthur* (2005, p. 58). Estas foram muito importantes na década de 1990, a fim permitir a atuação das organizações de menor porte, aquelas que trabalham sobre temáticas específicas e são financiadas pelas primeiras (TODESCO, 2007, p. 78).

Assim, de modo geral, a “organização não governamental” pode ser definida como:

... um coletivo social singular, especializado e não estatal, política e eticamente orientado segundo princípios gerais e particulares que primam pelo justo universal, com finalidades perseguidas segundo metodologia própria, tendo por campo de atuação a sociedade em geral ou comunidades específicas, valendo-se de recursos econômicos oriundos de pessoas e entes privados ou estatais, nacionais ou estrangeiros (VARGAS, 2013, s.p.).

Com relação à legislação brasileira sobre a temática, a constituição de 1988, em seus Artigos 195 e 204, reconhece a relevância e incentiva a atuação de organizações que não visem lucros e dediquem-se a causas humanitárias (BRASIL, 2008). Entretanto, com o aumento significativo destas na década de 1990, fez necessário uma lei mais específica que regulamentasse suas ações. Esta é a Lei nº 9.790, de 23 de março de 1999, conhecida como Lei do Terceiro Setor, que dispõe acerca de definições das Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público (OCIP), logo das organizações civis – ONG's - suas finalidades e demais características para seu funcionamento. Além de também, regulamentar as parcerias possíveis entre tais organizações e poder público.

Desta forma, é possível visualizar que há por parte do poder público reconhecimento e incentivo na atuação das ONG's no país, realidade que não fica visível apenas pelas legislações, mas também por meio das políticas culturais implementadas a partir 2003, no governo Lula. Estas permitem e valorizam a participação de entidades da organização civil em ações do poder público, por meio de editais.

Em função desta conjectura favorável, tinha-se em 2010 no Brasil 290 mil Fundações Privadas e Associações sem Fins Lucrativos – FASFIL, dentre elas, 44%

concentradas na região sudeste, mais precisamente no estado de São Paulo³⁴. Do total, cerca de 20 mil concentravam suas atuações na área de políticas públicas. Isso denota o papel intermediador entre estas organizações e o poder público, a fim de executar ações descentralizadas.

Diante deste contexto, a mesorregião do Vale do Ribeira merece destaque em função da realidade da região, que além de apresentar um grande número de comunidades tradicionais, dentre elas quilombolas, revela-se como “... uma zona de baixa densidade³⁵ técnica informacional e de capital, onde várias porções do seu território ainda reina o tempo lento ritmado pelas comunidades rurais...” (TODESCO, 2007, p. 58). Conjectura que se apresenta como um atrativo de políticas públicas, logo de sistemas de parcerias entre organizações civis e poder público.

O município de Adrianópolis insere-se nesta dinâmica descrita, por meio da existência de suas nove comunidades quilombolas. As ONG's têm acessado estas comunidades nos últimos anos, de modo que podem ser consideradas como um dos agentes no processo de (re)construção identitária deste sujeito quilombola pesquisado. Assim, faz-se interessante apresentá-las, a fim de verificar as relações estabelecidas entre estas, o Movimento Negro no Paraná e as comunidades analisadas.

Ao buscar informações acerca das organizações civis atuantes em Adrianópolis junto das comunidades, desde o início da pesquisa encontrou-se dificuldades. Primeiramente, poucos eram os entrevistados que revelavam nomes e ações destas em suas comunidades ou sabiam de fato das suas ações. Entretanto, com o caminhar da pesquisa foram sendo delineadas as relações destas organizações em Adrianópolis, via falas de representantes das ONG's, materiais consultados e, especialmente via olhar dos quilombolas.

Dentre as ONG's atuantes em Adrianópolis relacionadas às causas quilombolas estão:

- Terra de Direitos: é uma ONG que atua na defesa e promoção dos direitos humanos, sob o viés jurídico. A mesma oferece auxílio a movimentos sociais e outras organizações da sociedade civil cujas causas envolvam situações de violação aos direitos humanos. Ela existe desde 2002 e tem sedes em diferentes regiões do país, como Norte, Nordeste e Sul, sendo que

³⁴ Informação disponível em <http://abong.org.br/ongs.php>.

³⁵ “Comparativamente com o restante do estado de São Paulo.” (TODESCO, 2007, p. 58).

a sede mais próxima às comunidades de Adrianópolis está em Curitiba. A atuação junto às comunidades quilombolas é comum nas diferentes regiões do país, no estado do Pará já auxiliaram em situações de conflito. No Vale do Ribeira, em Adrianópolis, segundo seu representante³⁶, eles têm atuado diante de solicitações, como “... busca do Cadastro Nacional de Pessoal Jurídica - CNPJ das comunidades para o Programa de Aquisição de Alimentos” e no acompanhamento dos processos de regularização fundiária junto ao INCRA. Todavia, esta assessoria não se realiza direto com as comunidades, mas via FECOQUI. Com relação às parcerias, destacam que para a questão jurídica não existem editais específicos, de modo que trabalham com parcerias com a Fundação *FORD*. Por fim, muito embora as atuações nas comunidades sejam pontuais, o representante da Terra de Direitos destaca que para os quilombolas, mesmo tratando-se de uma questão fundiária, se faz relevante considerar outros elementos. Posto que, “...a questão fundiária não é um problema em si mesmo. Isto é, se relaciona com outras questões inclusive com a questão cultural. Logo, não tem como separar.” Com relação a questão cultural mencionada, ele destaca que este apoio pode se realizar por meio do apoio ao plantio com sementes crioulas, por exemplo. Destarte, é visível no discurso uma preocupação superficial com as tradições das comunidades, especialmente as relacionadas à terra.

- **Cooperafloresta:** A mesma define-se como Associação dos Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo e Adrianópolis, embora possa ser classificada como uma organização não governamental sem fins lucrativos e, que atua sob um sistema de cooperativa. Foi fundada em 2003 com o objetivo incentivar a prática da agroecologia e agrofloresta, logo de fornecer aos agricultores apoio técnico para produção, agroindustrialização, certificação e comercialização³⁷. Trata-se de uma instituição composta por famílias de agricultores, ao todo 112, que ocupam diferentes funções, dentre elas a diretoria. Destas famílias, 18 são quilombolas e estão nas comunidades de córrego do Franco, Areia Branca e São João. A instituição

³⁶ Entrevista concedida por integrante da organização não governamental Terra de Direitos, em Curitiba, em 2012.

³⁷ Informação disponível em

[Http://xa.yimg.com/kq/groups/19879406/65319634/name/COOPERAFLORRESTA+Sele%C3%A7%C3%A3o+de+curr%C3%ADculos+administrativo-financeiro.pdf](http://xa.yimg.com/kq/groups/19879406/65319634/name/COOPERAFLORRESTA+Sele%C3%A7%C3%A3o+de+curr%C3%ADculos+administrativo-financeiro.pdf).

se mantém via sistemas de intercâmbios com outras organizações, agricultores, técnicos, universitários e consumidores e, acesso a editais do Ministério do Desenvolvimento Agrário, Ministério do Desenvolvimento Social e Petrobras. Além de Fundações e ONG's internacionais como a Fundação Interamericana (IAF). Também tem o apoio do Sindicato dos trabalhadores rurais do Vale do Ribeira - Sintravale e recolhe taxas de seus cooperados. Em entrevista, um dos técnicos responsáveis destacou que na Cooperafloresta há um grupo de técnicos voltados a construir projetos para participar de editais. Isto é, há um preparo e planejamento para captação de recursos externos, não oriundo das famílias cooperadas. Em 2012 eram oito projetos em andamento, dentre eles alguns relacionados a formação de técnicos para os cooperados e, um referente ao Programa de Aquisição de Alimentos. Neste sentido, diante desta descrição inicial vê-se um descompasso, pois em documentos disponíveis em meio eletrônico a mesma se define como uma associação formada por famílias de agricultores locais. Entretanto, em entrevista realizada com representante técnico da ONG³⁸, é possível observar que o processo de criação da mesma realizou-se via união de um técnico, estudioso da agrofloresta, e dois agricultores da região, não quilombolas. Também é possível perceber que embora agregue famílias quilombolas, de acordo com o representante técnico, não há preocupação ou ações específicas para com estas famílias.

- Instituto agroecológico (IA): trata-se de uma associação de técnicos com curso superior e pós-graduação. Foi criado em 2006 e tem sede em Curitiba. Entretanto, ao longo da pesquisa buscou-se contato, mas a sede encontrava-se fechada e não se obteve retorno para contato. De acordo com descrição informada em um *site* que fornece informações sobre a ONG³⁹, pois o Blog que a mesma possui não informa o objetivo da instituição ou questões específicas, o IA atua na área da agroecologia em áreas rurais e urbanas, todavia suas ações intensificam-se no Vale do Ribeira, em Adrianópolis junto das comunidades quilombolas. De acordo com os quilombolas, líderes da comunidade de Córrego do Franco e São João,

³⁸ Entrevista concedida por representante técnico da organização Cooperafloresta, em trabalho de campo no município paulista de Barra do Turvo, em 2012

³⁹ Informação disponível em <http://www.crts.org.br/site/Instituto-Agroecologico>.

dentre as ações do IA estão a criação de hortas comunitárias e apoio técnico. Ambos vinculados aos serviços de Assistência Técnica e Extensão Rural (Ater), proposto pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário. O programa pauta-se em parcerias estabelecidas com órgãos governamentais e não governamentais, para oferecer apoio técnico a famílias e comunidades rurais⁴⁰. Além deste projeto também foi realizado um relativo à produção de um livro na comunidade de Areia Branca, que pertence ao município de Bocaiuva do Sul. Segundo Sr. Wilson (2012), líder da comunidade de Córrego do Franco, o livro narrava o processo de formação das comunidades, porém de acordo com os mesmos “realizaram o trabalho, mas quando apareceu com o material tinha fatos falsos, o pessoal ficou muito chateado...”. Este caso também foi narrado por uma representante da CAOP. Assim, esta é a organização que mais aparece na fala dos quilombolas e, com muitas menções de descontentamento, especialmente entre as comunidades de São João e Córrego do Franco.

- Instituto Adolpho Bauer (IAB): define-se como uma organização não governamental, sem fins lucrativos. O mesmo tem sua sede na cidade de Curitiba e foi criado a partir de iniciativa do Sindicato dos Trabalhadores Plásticos e Químicos do Paraná, contando com o apoio da Federação dos Trabalhadores nas Indústrias do Paraná - FETIEP. O mesmo atua com desenvolvimento de Projetos Educacionais e Desenvolvimento Territorial Sustentável, tendo como uma de suas linhas de atuação o Combate a Violência Contras as Mulheres e a Promoção da Igualdade de Gênero e Raça. A relação desta instituição com as comunidades quilombolas de Adrianópolis foi a realização da I Feira Quilombola do Paraná, em Curitiba em agosto de 2010. Esta reuniu representantes das comunidades quilombolas do Estado, do poder público estadual e da SEPPIR, além de outras ONG's presentes e sujeitos envolvidos em grupos relacionados ao Movimento Negro no estado. A Feira, segundo Adilton de Paula - coordenador geral do IAB, tinha como objetivo promover o lançamento do selo quilombola para os produtos dos mesmos, afim de “... garantir uma sustentabilidade maior”. Esta foi a única ação do instituto junto das

⁴⁰ Informação disponível em
<http://www.mda.gov.br/portal/saf/institucional/assistenciatecnicaextensaorural>

comunidades e, pelo que foi possível perceber até momento, este selo não tem sido empregado na comercialização dos produtos. Entretanto, o evento exerceu grande representatividade para os quilombolas. Uma moradora da comunidade de Três Canais, em entrevista⁴¹, destacou que “... a feira quilombola foi muito gratificante, o que foi levado foi vendido. Foi muito bom, a gente tá caminhando, tamó começando a caminhar [...] nos fomo lá mostrar a nossa cara, fomo lá contar que nós existimos.” Assim, embora a organização possa não estar focada em causas negras e quilombolas e, esta ter sido uma ação pontual, o evento trouxe visibilidades às comunidades e contribuiu para um processo de valorização indenitária, em um período em que as políticas públicas, atualmente mais próximas, ainda eram apenas promessas distantes.

- Rede de Mulheres Negras - PR: também trata-se de uma ONG que atua no Paraná para a promoção “... do empoderamento das mulheres negras, em todas as áreas de direito e cidadania, independente do espaço de vivência, não importa se são quilombolas, urbanas, do campo, de comunidades ou não”, segundo Ângela Maria Martins da Silva⁴², coordenadora geral da ONG. Com relação às comunidades quilombolas, a entrevistada destaca que já atuaram junto da comunidade de João Surá, em função da estrutura disponível, e destaca que a missão é a mesma entre mulheres quilombolas e não quilombolas, o que se altera algumas vezes é a metodologia. Em João Surá foram desenvolvidas formações relacionadas à alimentação tradicional e benefícios de uma alimentação saudável. Sendo realizado um projeto pontual, não permanente. Os parceiros são o poder público e fundações como *Global Foundation*; Fundo Ellas para mulheres; Itaipu Binacional; Eletrosul; Fundo Brasil de Direitos Humanos. A ONG apresenta dois diferenciais, com relação as demais. Primeiro, a líder da Rede é quilombola de uma comunidade da Lapa, no Paraná, logo quando menciona-se o sujeito quilombola, ela enfatiza em sua fala elementos como

⁴¹ Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, na I Feira Quilombola do Paraná, realizada no município de Curitiba, em 2010.

⁴² Entrevista concedida por coordenadora geral da ONG Rede de Mulheres Negras, no III Encontro Paranaense de religiões e matrizes africanas e saúde: enfrentando as vulnerabilidades, município de Curitiba, em 2012.

pertencimento e autoconhecimento. Segundo, a organização apresenta uma intensa ligação com outras entidades e sujeitos que discutem a causa negra no estado do Paraná, destacando que pertence ao Movimento Negro. Assim, trata-se da ONG de maior ênfase cultural em suas atividades e detentora de um conhecimento mais aprofundado acerca da temática quilombola e suas especificidades.

Outras organizações apareceram em entrevistas realizadas durante o período da pesquisa como: Sou loco por ti e Instituto Sócio Ambiental, todavia ambas com menor atuação nas comunidades. Assim, as mais lembradas pelos quilombolas são a Cooperafloresta e o Instituto Agroecológico, provavelmente pela proximidade no primeiro caso e, pela atuação intensa em um período recente do IA.

De modo geral, estas instituições tem buscado atuar nas comunidades em questão, entretanto, obtiveram maior sucesso em um período inicial, no qual as mesmas visualizavam nestas a possibilidade de crescimento e auxílio para uma melhora na qualidade de vida. Contudo, atualmente vê-se que a há um relativo descontentamento, pois segundo o líder da comunidade de Córrego do Franco, Sr. Wilson (2012), estas organizações “... não trazem nada de bom, vem só aprender com a gente e escreve o que quer ...”. Segundo ele, esta colocação faz alusão a atuação do Instituto Agroecológico na comunidade, via as hortas comunitárias e a publicação do livro acerca da comunidade de Areia Branca.

Assim, a ausência de credibilidade das mesmas junto às comunidades adquire força, também devido a não haver retorno dos resultados das ações e inserções para as mesmas. Fato que leva a uma menor interação, participação e atração dos moradores para com os projetos propostos.

Segundo, José (2012) líder da comunidade João Surá, “... a gente assume a responsabilidade e não dá certo, nosso povo já está cansado de muitas ONG’s que já passaram por aqui, e por isso a comunidade não se apropria disso [...] muitos projetos tão vindo, a comunidade não se apropria deles e não dá certo...”. O líder também destaca que em função da presença intensa de ONG’s, tem havido dificuldade entre os moradores, especialmente os envolvidos com associação, em realizar os trabalhos com os plantios e criações, que ainda são a principal renda da comunidade.

Assim, atualmente as comunidades demonstram que tem a necessidade de adquirir autonomia para a produção e submissão de projetos, logo distanciar-se dos serviços de intermediador das ONG's. Esta condição apareceu em alguns depoimentos de quilombolas e também de outros agentes, como nas falas do CAOP, EMATER, CONAB- PR e SERC. Estes destacam a necessidade de formação das lideranças quilombolas, posto que os descompassos gerados se realizam, muitas vezes, pela falta de conhecimento do debate que irá fundamentar a ação ou ainda do sujeito alvo da ação. De modo que, os quilombolas não se reconhecem nestas e não participam de algumas atividades.

Outro agente não caracterizado como ONG, mas que se apresentou ao longo da pesquisa com grande interferência na dinâmica das comunidades nos últimos anos, são as Igrejas Evangélicas. Tal constatação foi percebida ao longo das visitas as comunidades, a presença de igrejas ou de evangélicos é comum. Com exceção da comunidade de João Surá, que possui uma capela católica e tem celebração de missas uma vez ao mês.

Nesta agência, dois tipos de influências se destacam: a cultural e a política. A cultural manifesta-se no fato das orientações religiosas evangélicas exercerem interferências nas tradições da comunidade. Segundo o quilombola Sr. Maurício (2012), "Eu conheci as tradições e gostava os terço, romaria, recomendação das almas, mas hoje a juventude não tem como, a juventude está muito estragada, ainda bem que entro a igreja evangélica e melhorou isso." Esta fala foi realizada durante uma viagem entre o município de Barra do Turvo e a sede de Adrianópolis para uma reunião. Neste momento, o mesmo revelou que em função dos ensinamentos obtidos na igreja, não realizam mais estas práticas, muitas atreladas ao catolicismo e a ritos africanos. Todavia, ao longo das falas as tradições apareceram fortes em sua memória.

Atualmente, de acordo com o atual líder da comunidade Sr. Amaury (2012), o Sr. Maurício é pastor da igreja Congregação Cristã e, pelo cargo, deixou as atividades de líder da Associação da comunidade em função de exigências da igreja. Amaury também é pastor da igreja evangélica "Igreja visão missionária: Mistério Missionário Alexandre da Rosa", também situada no município de Barra do Turvo e, com ele a pesquisa vivenciou um momento de inserção na prática religiosa

atualmente realizada – a evangélica. A Figura 21 apresenta a fachada da igreja na qual vivenciou-se esta experiência, da qual o quilombola Sr. Amaury é pastor.

Figura 21 – Igreja Visão Missionária em Barra do Turvo frequentada por quilombolas da comunidade de São João



Fonte: A autora, 2012.

Neste culto religioso o Sr. Amaury realizou algumas orações, nas quais fazia muita referência a questões políticas, a líderes políticos, porém em nenhum momento fazia referência à luta quilombola. Assim, releva-se também uma influência política na atmosfera quilombola, pois primeiramente um líder quilombola deixa de atuar como tal oficialmente, em função de exigências da igreja. Posteriormente, estão ausentes as menções aos quilombolas e a sua luta em orações que realizam evocações políticas. Situações que demonstram a necessidade de distanciamento entre as antigas e as novas tradições vivenciadas pelas comunidades.

Tal necessidade de distanciar-se aparece também nas falas dos quilombolas, quando o Sr. Amaury (2012) afirma que “... já tive contato com os dois lados, meus pais eram benzedores, faziam remédio [...] o espiritismo tem o lado bom como os passes, as orações, mas tem o lado ruim, a destruição do casamento e, o evangélico só tem o lado bom!”. Ele ainda enfatiza que “não é porque sou pastor, que deixa de ser minha origem quilombola...”.

A partir desta conjuntura acerca do cotidiano religioso de uma comunidade especificamente e, da observação das demais, percebe-se que as igrejas evangélicas se apresentam também como um agente que contribuem para o processo de reconstrução identitária ou, como um elemento relevante do quilombola paranaense contemporâneo. Posto que, têm-se ações que buscam impor um novo cotidiano religioso, que aos poucos se distancia das velhas tradições presentes na história oral das comunidades. Segundo Fiabani, neste processo de reconstrução identitária “... o passado e a tradição passam a ser controlados, definidos e inventados segundo a decisão daqueles que possuem atributos intelectuais, culturais e políticos para tal.” (2005, p. 422).

Deste modo, as Igrejas Evangélicas apresentam-se como um elemento forte no impedimento de certas manifestações culturais de forma mais intensa. Tal condição aponta que a identidade do quilombola contemporâneo, a partir do estudo de caso das comunidades de Adrianópolis, está muito mais atrelada as questões da terra, das relações agrícolas, das relações de parentesco e sociais, as práticas alimentares tradicionais e aos remédios caseiros, e cada vez menos aos cultos ou práticas religiosas pertencentes ao passado.

Diante deste contexto, percebe-se quatro importantes agentes nas alterações indenitárias do quilombola paranaense contemporâneo. São eles: o poder público; o Movimento Negro estadual, que se apresenta fragmentado entre entidades civis, organizações quilombolas e militantes independentes; as demais entidades civis não relacionadas ao Movimento Negro, mas que atuam junto as comunidades e; as Igrejas Evangélicas atrelada as mesmas.

Estes agentes tem como nó central o poder público, pois é quem viabiliza a atuação, especialmente do Movimento Negro e das ONG's, por meio de editais e de chamadas públicas. Segundo Vanderlinde, o poder público, inserindo estes agentes na condição de parceiros, pode se estabelecer como mediador de interesses

neoliberais (2011, p. 52). Assim, se faz necessário retomar o questionamento: Estariam estes agentes interferindo significativamente na (re)construção identitária destas comunidades?

A partir do que foi exposto até o momento é possível indicar que esta é uma possibilidade real, em função do conhecimento superficial da cultura negra tido por estas organizações e pelo próprio Movimento Negro no Paraná, que atua de forma desarticulada e com poucos representantes ligados aos quilombolas. Esta condição permite a existência de inúmeros descompassos entre o planejamento das ações pelo poder público, a execução destas pelo poder público estadual, municipal e ONG's, e do pequeno engajamento das próprias comunidades. Destarte, esta realidade desconstruída e superficial pode interferir, por meio da imposição de tradições e espacialidades não vivenciadas pelas comunidades, como a horta comunitária no caso das comunidades de Adrianópolis (ALVES, 2010, p.130). Além do fato destas entidades realizarem um papel que originalmente deveria ser do poder público.

Contudo, vale destacar que as comunidades não ficam alheias a este processo de interferência em sua realidade, especialmente diante das ações das ONG's. Neste sentido, na sequência se faz necessário se aprofundar na realidade destas comunidades e verificar quais as estratégias que estas estão utilizando para lidar com estes "parceiros", com estes agentes.

5.2 AS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS NO VALE DO RIBEIRA PARANAENSE

Adrianópolis é um município localizado Vale do Ribeira paranaense, com cerca de 6.300 habitantes⁴³. O mesmo possui um território caracterizado pela intensa presença da Mata Atlântica, terrenos acidentados e, em parte contornados pelo Rio Ribeira e por outros rios que neste deságuam, como o Rio Pardo. A sua economia já esteve pautada em atividades industriais, com a empresa Companhia

⁴³ Informação disponível em <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=410020>.

Plumbum S.A. de mineração de chumbo, que teve sede no município de 1945 a 1995 (PARANÁ, 2008, p. 22).

Com o fechamento da usina no município, houve reduções de fluxos na economia, via a diminuição de empregos. Todavia, esta não foi a única consequência, pois as problemáticas ambientais causadas pela empresa são vivenciadas pelo município até a atualidade. Dentre elas estão a contaminação do Rio Ribeira e o uso de rejeitos para pavimentar estradas do município (PARANÁ, 2008, p. 29).

Atualmente, de acordo com vice-prefeito do município⁴⁴, a economia do município pauta-se na silvicultura, destaque para os plantios de Pinus, e na agricultura familiar, tendo dentre os agricultores os quilombolas. Adrianópolis é o município com maior número de comunidades quilombolas do estado do Paraná, ao todo são nove comunidades. A distribuição territorial das mesmas, atualmente tem o Parque Estadual das Lauráceas como limite. A Unidade de Conservação estadual foi implementada no ano de 1979 e, está localizada entre os municípios de Adrianópolis, Bocaiúva do Sul e Tunas do Paraná (PARANÁ, 2008a, p. 5).

No município de Adrianópolis, o Parque impactou diretamente sobre a comunidade quilombola de São João, pois foi implantado em terras da comunidade, gerando ainda o assentamento de famílias não quilombolas que viviam no interior da unidade em terras da comunidade (PARANÁ, 2008a, p. 16). Segundo um assentado⁴⁵, que vive na comunidade São João “Com o parque o Estado nos colocou aqui, a mesma quantia de terra que tinha lá tem aqui [...] não rebemos indenização nem nada”.

Outra consequência foi a de estabelecer um hiato entre as comunidades de São João, Córrego do Franco, Estreitinho e Três Canais e as comunidades de João Surá, Córrego das Moças, Sete Barras, Porto Velho e Paria do Peixe. O parque se estabeleceu como um fator dificultador no acesso entre as comunidades, especialmente entre São João, Córrego do Franco e João Surá, e também no acesso das comunidades de São João, Córrego do Franco, Estreitinho e Três Canais à sede do município de Adrianópolis.

⁴⁴ Entrevista concedida pelo Vice-Prefeito de Adrianópolis, em trabalho de campo realizado no município, em 2012.

⁴⁵ Entrevista concedida por assentado na Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010.

Desse modo, estas passaram a estabelecer um contato mais intenso, no que tange serviços básicos, com o município paulista de Barra do Turvo. Logo, o Parque as inseriu em um estado de ausência no que tange políticas públicas e também as comercializações antes realizadas. (ver Figura 17).

Todavia, o Parque Estadual das Lauráceas não é o único agente no processo de compressão espacial vivenciado por estas comunidades desde os anos de 1960 (LÖWEN SAHR *et al*, 2011, p. 106). Neste processo estes autores apontam também “...fazendeiros, sitiantes, governo, assentados e palmiteiros irem avançando, gradativamente, nas terras historicamente ocupadas pela comunidade” (p. 106). Assim, muito embora sejam as comunidades mais próximas ao município paulista as mais atingidas, os moradores de comunidades como João Surá também reconhecem o processo em sua realidade. Segundo Sr. José (2012), líder da comunidade “Estamos sendo exprimidos por vários agentes como parque, fazendeiros, a própria comunidade externa, que não reconhece a importância da luta.”

A fala de José (2012), além de reconhecer a problemática das comunidades, enfatiza um elemento importante e presente na vivência das mesmas. Trata-se das comunidades “de fora”, não quilombola, que não reconhece a luta e, a existência dos mesmos. No entanto, não se trata apenas dos moradores de Adrianópolis, que inclusive em função de algumas ações tem percebido positivamente a presença deste grupo. Posto que, segundo um morador da Vila Mota⁴⁶ de 29 anos, quando questionado sobre a existência de quilombolas no município respondeu “Sei que existe, diz que são descendentes de escravos.” O mesmo ainda foi questionado sobre a sua opinião acerca da presença e dos programas que as comunidades têm acessado, respondendo: “Já ouvi falar das casas quilombolas e acho justo, o pessoal é muito carente”.

Contudo, o poder público ainda apresenta dificuldades em perceber esta realidade, pois na descrição do município, de suas características e processo histórico, presente no site da prefeitura, não há menções acerca da presença de comunidades quilombolas. No âmbito estadual, no documento de “Avaliação de risco à saúde humana por exposição aos resíduos da Plumbum no município de Adrianópolis – PR” produzido pela Secretaria de Saúde do estado do Paraná em

⁴⁶ Bairro não quilombola do município de Adrianópolis. Entrevista realizada em 2012.

2008, também há poucas referências às comunidades, na maioria das vezes refere-se as mesmas como bairros rurais (PARANÁ, 2008, p. 15).

Diante deste contexto, é possível verificar que o município de Adrianópolis possui algumas características principais, como: a Mata Atlântica, terrenos acidentados, atividades agrícolas, população reduzida e comunidades quilombolas. Sendo esta última, característica foco da presente análise.

De acordo com o capítulo anterior, é possível classificar as nove comunidades em dois grupos a partir das ações do poder público. O grupo relativo ao estado de ausência de ações políticas e o referente ao estado de semi-presença. Esta divisão também cabe neste momento, no qual pretende-se expor estes agentes em suas características vivências e lutas. Em função da proximidade geográfica das comunidades e do próprio estado de acesso a políticas públicas, as mesmas tendem a se agruparem. Dentre as inseridas no grupo que convive com a ausência nos acessos ao poder público estão as comunidades de São João, Córrego do Franco, Estreitinho e Três Canais.

Vale destacar que estas comunidades foram visitadas ao longo dos anos 2010 e 2012, de modo que foi possível observar mais do que as simples características das mesmas, mas as suas vivências, suas geografias e as territorialidades presentes, isso, por meio das conversas nos trajetos percorridos.

A comunidade de São João foi a de primeiro e mais intenso contato estabelecido, especialmente com seus líderes Sr. Maurício e Amaury. Entretanto, houve momentos em que todos os moradores puderam ser percebidos. A comunidade, assim como as demais deste grupo, localiza-se as margens do Rio Pardo, na divisa entre o estado de São Paulo e Paraná. O acesso a mesma se faz pela sede do município de Barra do Turvo, depois estrada de chão de cerca de 5 Km e, travessia de uma ponte pênsil sobre o Rio Pardo (LÖWEN SAHR *et al*, 2011, p. 22). Posteriormente, caminha-se cerca de dois quilômetros por um terreno íngreme até chegar a primeira residência

Atualmente, não há nenhuma identificação para presença ou localização destas comunidades. Tal postura pode indicar a necessidade de manter a invisibilidade das mesmas (LÖWEN SAHR *et al*, 2011, p. 22-23). Realidade diferente da visualizada nas comunidades quilombolas do estado de São Paulo. Neste caso,

todas possuem placas que destacam seu nome, data de titulação, enfim dados que indicam sua territorialidade, uma vez que o processo já foi concluído (Figura 22).

Figura 22 – Placa de identificação do Quilombo Cedro – estado de São Paulo



Fonte: A autora, 2012.

A comunidade de São João é composta por 14 famílias quilombolas que apresentam relações de parentesco. Segundo Löwen Sahr *et al* são “... seus ancestrais mais antigos João Morato (“João Moartinho”) e Thomázia Fernades da Roza” (2011, p. 28). O Sr. Moratinho foi um escravo que, junto de sua esposa Sra. Thomázia fixou residência na comunidade, provavelmente oriundo das extrações de ouro comuns na região entre os séculos XVI e XIX (2011, p. 66). Atualmente, as famílias da comunidade integram-se a não quilombolas por meio de casamentos, realidade observadas em outras comunidades também. (2011, p. 29). Estas famílias possuem seus plantios, que com o Programa de Aquisição de Alimentos tem se diversificado e garantido uma fonte de renda fixa.

No que diz respeito a acessos ou ainda estruturas da modernidade, esta comunidade é a que possui uma menor intensidade destes, pois diferente das demais também pertencentes ao seu grupo, em 2012 ainda não se observava nesta comunidade a presença de fiação para energia elétrica e abastecimento de água. Assim, a energia elétrica acessada a partir de 2008 era realizada por meio de células de energia solar implementada pela COPEL em dois pontos da comunidade, servindo apenas para iluminação, e a água captada de pontos naturais pelos próprios moradores, sem nenhum tratamento (LÖWEN SAHR *et al*, 2011, p. 34-35).

A comunidade ainda apresenta algumas construções e objetos que remetem a um tempo antigo, a sua história, como casas de taipa, a figura do pilão e a do moinho. Entretanto, não é apenas o patrimônio material que caracteriza e revela a geograficidade desta comunidade, mas também o imaterial. Este ainda é mantido pela comunidade, cujos integrantes rememoram a prática da “romaria’ ou a dança de São Gonçalo” (LÖWEN SAHR *et al*, 2011, p. 77), o ritual de velório, o uso de ervas para a solução de problemas de saúde e a narrativa de causos vivenciados pelos membros da comunidade (2011, p. 78;79). Muito embora Löwen Sahr *et al* relate este patrimônio em sua obra, o mesmo também foi percebido durante as relações construídas com Sr. Maurício e Amaury. O Sr. Amaury (2012) destaca que “...o acesso não permite a cultura e também pelos mais velhos terem morrido, esquecemos de bater o terço, a romaria e nós tomamos outros caminhos...” .

Tal patrimônio cultural imaterial permanece, sobretudo, na memória dos mesmos, pois agentes como a Igreja evangélica forte na comunidade, o acesso a hospitais e médicos nos municípios de São Paulo, o acesso a rádios, celulares e, mais recentemente, aparelhos de televisor, além da presença dos fazendeiros, tem alterado e reduzido este patrimônio ao campo da memória dos mais vividos. No caso dos fazendeiros, Sr. Maurício (2012) destaca que:

No nosso tempo tinha festa, na quaresma tinha terço, recomendação das almas, depois começou a ter problemas, começou a entrar gente de fora - fazendeiros que comparam as terras - e fomos parando pra evitar problema com a justiça. Quando era só, quando a gente era bem fechado não tinha problema...

Por fim, em função das vivências e entrevistas realizadas, percebe-se que mesmo diante de tais dificuldades estes moradores revelam as relações de apego estabelecidas com este território e, que por isso se faz fundamental a sua sobrevivência. Assim, tem-se laços de afetividade entre os sujeitos e lugar, que são

instrumentos na construção da identidade quilombola para si e para os outros. Esta geograficidade pautada na vivência, na história das comunidades, justifica e explica a permanência destas diante de um conjunto de ações e agentes que atua para ausentá-los também de suas terras. Nas palavras de Sr. Maurício (2012), pertencente à comunidade de São João, “... para viver aqui tem que ter coragem, se não tiver não vive...”.

A comunidade mais próxima a São João e, pertencente ao grupo de comunidade acessada pelo município paulista de Barra do Turvo, é a Córrego do Franco. Segundo Sr. Maurício, existem laços de parentesco entre esta e as demais comunidades, inclusive as paulistas, além de que muitas famílias deixaram as comunidades em função do difícil acesso, vivendo na sede do município paulista. Neste momento, diante da fala acerca dos laços familiares, Sr. Maurício (2012) enfatiza que “... se eu não for quilombola, ninguém é!”.

A comunidade de Córrego do Franco também localiza-se às margens do Rio Pardo e conta com um ponte pênsil para o seu acesso, entretanto, no interior da comunidade o acesso as casas é mais fácil se comparado a realidade da comunidade anterior, pois estas estão mais concentradas e sob um terreno menos acidentado.

O contato mais intenso nesta comunidade foi com seu líder o Sr. Wilson, também descendente de Moratinho. Ele tem um perfil interessante, pois é um líder que pode ser considerado mais jovem que os demais, tem cerca de 40 anos e família constituída. Além disso, de todos os líderes entrevistados é o mais contestador, reclamando sempre acerca da postura do poder público e das ausências na participação da comunidade. Difere dos outros líderes deste grupo de comunidades, como Sr. Maurício e Sr. Amaury, que fazem declarações mais contidas.

Esta comunidade, no processo de regularização fundiária está com o relatório antropológico “... aprovado pelo INCRA, mas ainda não tivemos condições práticas de dar continuidade as demais etapas do RTID.” (INCRA, 2013). Segundo este Instituto há previsão que as atividades sejam retomadas no ano de 2013.

A comunidade era formada por 70 famílias em 2010, segundo o GTCM (2010). Todavia, o líder garante que são 42 vivendo na comunidade em 2012. Segundo o Sr. Wilson (2012), “... os homens estão fugindo para a cidade” e um dos

motivos são as dificuldades em produzir na comunidade. Ele destacou que mesmo havendo o Programa de Aquisição de Alimentos ainda são muitas as dificuldades para escoar a produção, logo de acessar a renda. De modo que, nesta comunidade, o trabalho das mulheres no Programa de Aquisição de Alimentos é destaque.

Assim, a economia da comunidade está pautada na agricultura com o Programa de Aquisição de Alimentos. O acesso a estruturas da modernidade é um pouco mais facilitado. A comunidade possui uma escola de séries iniciais e posto de saúde com atendimento três vezes por semana. O acesso energia elétrica se faz via o estado de São Paulo e, atualmente está em processo de instalação às ligações via estado do Paraná, por meio da COPEL. No caso do abastecimento de água, o mesmo encontra-se em fase de instalação e, até então, o acesso fazia-se por meio de minas.

Com relação ao processo de formação da comunidade, esta tem seus primeiros moradores ali se instalando acerca de 250 anos (GTCM, 2010, p. 90). Estes eram descendentes de escravos que atuaram em atividades de mineração na região (p. 91). Este histórico da comunidade revela tradições, patrimônio material e imaterial. A casa de farinha e a medicina tradicional, por exemplo, ainda existem na comunidade (GTCM, 2010, p. 92). Entretanto, as atividades das parteiras, curandeiras, rezadeiras e benzedadeiras diminuíram em função da presença da Igreja evangélica e, também do acesso à saúde, facilitado nos últimos anos (p. 93). Contudo, tais costumes são lembrados e descritos por alguns com detalhes.

Contudo, o passado da comunidade gerou problemáticas na comunidade no momento da aceitação da condição de quilombola. Segundo o líder, os moradores da comunidade tendem a remeter a condição de quilombola à escravidão.

Segundo o Sr. Wilson (2012),

... os companheiros de comunidade agora com os projetos que estão aceitando o ser quilombola e quem tem negro e, que são negros. O problema é que quando o Estado chega falando de nossa descendência, o pessoal acha que vai volta a escravidão e ninguém quer que volte, e o fazendeiros reforça esta ideia. Teve quilombola que até fez abaixo assinado contra se assumir quilombola ...

Assim, percebe-se que o preconceito tanto externo quanto interno é um impedimento na aceitação e no envolvimento com a luta quilombola na comunidade. Tal condição se faz pelo desconhecimento da própria história, pois apenas alguns, os mais velhos ou líderes, o possuem de forma clara.

Destarte, diferentes elementos auxiliam no distanciamento do passado. Todavia, o líder Wilson (2012) enfatiza que diante do título da terra estas questões tendem a ser facilitadas, uma vez que além do preconceito cultural, também existe o relativo a não posse da terra da comunidade e aos conflitos vivenciados com fazendeiros vizinhos que expandiram suas terras em terras quilombolas (GTCM, 2010, p. 94).

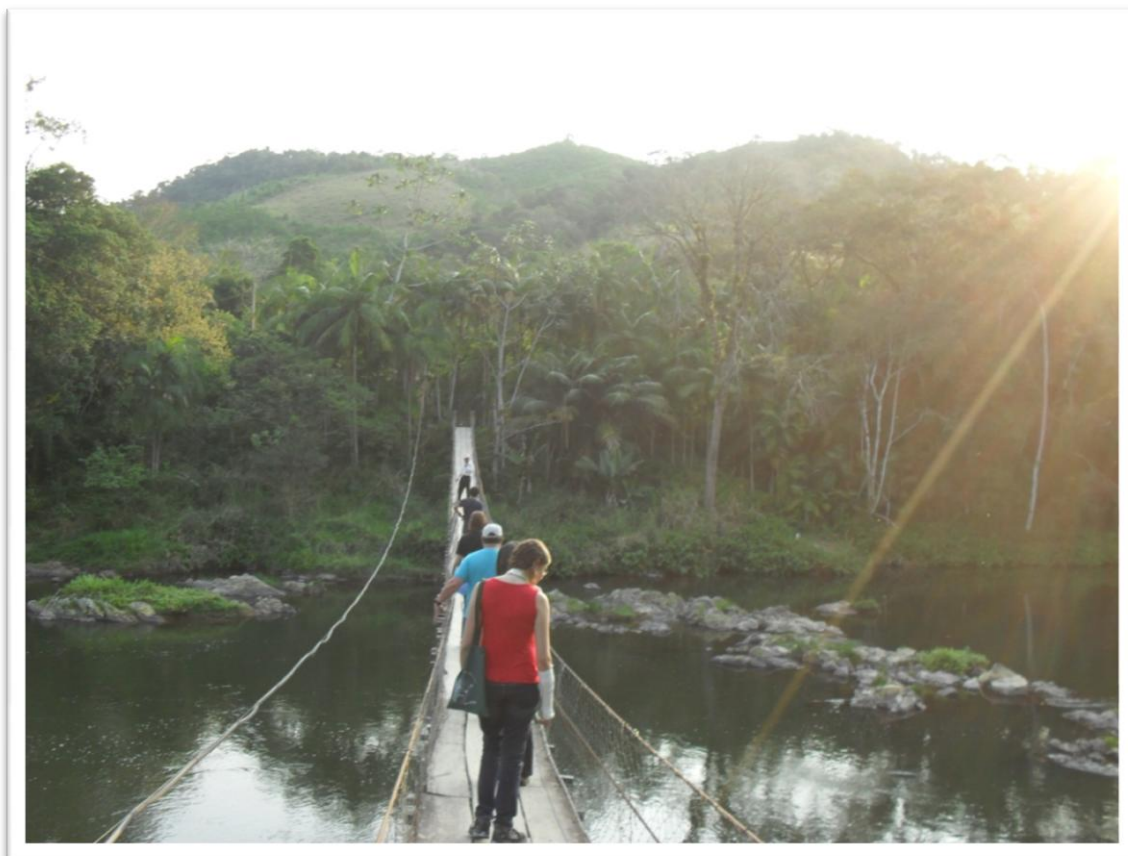
As outras duas comunidades deste grupo são: Estreitinho e Três Canais. Ambas são margeadas pelo Rio Pardo. A Figura 23 e 24 mostram a ponte no Rio Pardo, que permite o acesso às comunidades.

Figura 23 – Acesso às Comunidades de Estreitinho



Fonte: A autora, 2012.

Figura 24 – Acesso às Comunidades de Três Canais



Fonte: A autora, 2012.

O nome das mesmas se dá em função do Rio. No caso de Estreitinho, o curso do Rio em um dado momento fica mais estreito, e em Três Canais, próximo da comunidade três canais se encontram e juntam-se ao Rio Pardo (GTCM, 2010, p. 95 - 98). Ambas as comunidades possuem a certificação junto a FCP, todavia o processo para o RTID ainda não foi iniciado e tão pouco há previsões para isto.

A distribuição espacial das residências em ambas comunidades se realiza em meio a Mata Atlântica e o plantio ocorre em torno das residências. Estas se encontram mais distantes de Barra do Turvo do que Córrego do Franco e São João. Desse modo, para acessar aparelhos de saúde e educação percorrem um trajeto, ainda maior, até Córrego do Franco para alunos das séries iniciais e até Barra do Turvo para os demais serviços, utilizando-se de uma estrada de chão extremamente acidentada. A comunidade de Estreitinho encontra-se a 165 km da sede de Adrianópolis e a de Três Canais a 136 km (GTCM, 2010, p. 95 - 98).

A comunidade de Estreitinho tem 12 famílias. A sua formação realizou-se devido a “...egressos de outras comunidades negras tradicionais. A maioria do “Vale do Ribeira”, pertencente ao Paraná e São Paulo. São pessoas que durante o período de escravidão procuravam terras para viver em liberdade e para plantar” (GTCM, 2010, p. 95). Fato que reafirma as relações de parentesco entre as comunidades da região.

Esta comunidade, assim como as demais, vem passando por pressões de fazendeiros para negociar suas terras. Prática comum neste caso é a dinâmica das cercas, que alteram o seu marco territorial de tempos em tempos. O difícil acesso a comunidade e seu isolamento também fez com que muitas famílias deixem a comunidade, mudando-se para bairros mais próximos ou no centro urbano (PARANÁ, 2008a, p. 15).

Com relação as suas atividades econômicas, na agricultura destaca-se, dentre os produtos comercializados, a banana, o tomate, o inhame, o açafrão, o cará, a vagem, o abacate e o tomatinho. O principal produto de comercialização é a banana orgânica, via intermédio da Cooperafloresta (CAOP, 2010/2011, p. 16).

Alguns aspectos culturais aproximam esta comunidade do seu passado. A casa de farinha, as casas de taipa e a prática do mutirão na agricultura, segundo o GTCM (2010, p. 97), são elementos que ainda expressam a “preservação cultural”. Todavia, mesmo um tanto distante de práticas culturais de tempos antigos, a relação com o local é presente e forte. Segundo o morador Sr. Cléber⁴⁷, “Estamos lutando pela vida todo este tempo, mexendo com a agricultura familiar desde nossos avós, sofremos a pressão dos fazendeiros, mas até aqui vivemos resistindo, sendo muitas vezes humilhados...”.

Nesta fala apresenta-se elementos como luta e resistência para manter-se no local de nascença e de vivência dos antepassados. É possível observar também as relações intensas com a terra, o valor das atividades da “roça” na construção indenitária deste quilombola paranaense contemporâneo.

No caso da comunidade de Três Canais, esta tem seu histórico pautado na vinda de negros de Cananéia – São Paulo e outras partes do estado do Paraná a fim de buscar terras para plantar e viver, isto em meados do fim do século XIX e início do século XX (GTCM, 2010, p. 98; 99). Assim, esta comunidade também mantém

⁴⁷ Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010.

contato e relações de parentesco com os demais quilombos, especialmente os do estado de São Paulo.

Atualmente, estão na comunidade 17 famílias, que vivem das atividades rurais, como plantio de feijão, arroz, milho junto com o palmito Jussara, bananeira junto com a jaca, além da criação de animais como galinha e porco (CAOP, 2010/2011, p. 32). Tais atividades estão vinculadas ao Programa de Aquisição de Alimentos da Cooperafloresta, pois esta é a comunidade quilombola que possui um maior número de famílias associadas. Estas se encontram junto desta organização, segundo a Sra. Ana⁴⁸, líder da comunidade, desde o início das atividades.

Ainda segundo a Sra. Ana⁴⁹, “... a Cooperafloresta começou com quatro famílias, eu e meu filhos somos uma delas, e hoje tá com mais de 100 famílias, produzindo, vendendo alimentos nas feiras e, graças a Deus, tá segurando o povo jovem na terra.” Durante esta fala, ela enfatizava que tais atividades tem permitido a permanência dos jovens que deixavam a comunidade e tendiam a não retornar mais para fixar moradia.

Durante a pesquisa de campo realizada em 2012, o Sr. Wilson e Sr. Amaury, líderes das comunidades mais envolvidas com o Programa de Aquisição de Alimentos quilombola, destacaram que comunidades como Estreitinho e Três Canais aos poucos vinham buscando se inteirar das atividades do Programa de Aquisição de Alimentos quilombola, a fim de se desligar da Cooperafloresta. Segundo eles, a taxa de associação cobrada pela ONG é maior que a cobrada pela associação que encaminha as atividades do Programa de Aquisição de Alimentos quilombola.

No que tange à infraestrutura, a comunidade não conta com abastecimento de água e energia elétrica. Segundo a COPEL, existem previsões de instalação para 2013. Segundo Sra. Ana (2010), a comunidade também não possui escolas e postos de saúde, de modo que se faz necessário dirigir-se a Córrego do Franco no caso do ensino das séries iniciais, e a Barra do Turvo nos demais níveis. A saúde é acessada, principalmente em municípios paulistas como Barra do Turvo e Pairiquera-Açu, para o uso do hospital regional.

⁴⁸ Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010. As falas que seguem do Sra. Ana também foram realizadas neste período e, serão referenciadas no corpo do texto como Sra. Ana (2010).

⁴⁹

O relatório do GTCM (2010, p. 99) aponta que esta comunidade não apresenta em seus traços culturais atividades como benzedeiras ou rezadores, isto em função da Igreja evangélica ser presente na mesma, com a realização de cultos no próprio local. Entretanto, alimentação é tradicional e remonta um passado, pois está pautada no que cultivam e também mantem antigos hábitos como a manutenção do uso da banha de porco para o preparo dos alimentos.

Todavia, mesmo diante desta invisibilidade entre os próprios acerca de traços culturais que os conectem diretamente aos antepassados que fundaram a comunidade, o elo entre os comunitários e o território vivenciado é real e aparece nas falas. Segundo o Sr. Leandro⁵⁰, um dos quilombolas de Três Canais, a luta e as reivindicações são “Uma forma de manter vivo os nossos antepassados, e uma forma também de se organiza melhor pra luta pelos interesses da comunidade.”

Nesta comunidade, o passado vinculado a ascendência negra, que remete aos escravos, aparece mais no discurso do que nas demais pertencentes a este grupo das ausências do poder público. Posto que, a Sra. Ana (2010), líder da comunidade, revela que ser quilombola é:

... pra mim assim, é a gente ter os mesmo direitos dos outros né [...] porque meu avós da parte da minha mãe, eram minha vó era italiana e meu vô negro. Eu tenho sangue né?! [...] ser quilombola é ser livre, é andar de cabeça erguida, nós ter o mesmo direito que os outros. Eu imagino assim, não sei se tô certa ou tô errada, porque agora que a gente tá abraçando esta causa, e a gente não tem um monte de experiência. Fui professora, mas nunca gostei que falassem assim a libertação dos escravos, libertaram lá em 1888, mas o povo continua escravo, continuavam né, agora que surgiu esta lei é uma benção.

Na fala de outros comunitários também aparecem o elemento negritude, em função da discriminação sofrida no passado e dos direitos do presente. O Sr. Valdir⁵¹, quando questionado acerca do seria ser quilombola, destacou que:

Eu entendo que é o reconhecimento dos negros, que faz parte dos quilombos, onde foram muito discriminados antes e até hoje são muito discriminados, então nós temos um pouco deste reconhecimento que tá chegando até nós e, onde nós temos o direito de reivindicar...

Diante da apresentação destas comunidades que foram classificadas como pertencentes ao grupo das ausências, no que condiz a presença do poder público,

⁵⁰ Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010.

⁵¹ Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010.

percebe-se que as mesmas - em função da sua proximidade geográfica e da mesma condição de isolamento - perpassam problemas semelhantes. Dentre eles tem-se: a falta de acesso a políticas públicas e a luta constante pela sobrevivência com a sociedade “de fora”. Em alguns casos, como o de Córrego do Franco, tem-se ainda os problemas internos, como o processo de aceitação do ser quilombola e de toda a dimensão que este envolve.

Trata-se de comunidades com um patrimônio cultural atualmente mais presente na memória e na história oral contata pelos comunitários, e menos na vivência. Especialmente quando se analisa o patrimônio relativo às tradições, aos costumes e às práticas religiosas de seus antepassados. Um dos fatores para esta situação é Igreja Evangélica, que com suas influências culturais e políticas apresenta-se como um agente expressivo no processo de reconstrução identitária vivenciado por estas comunidades. Por fim, uma última questão comum entre estas, o pertencimento das mesmas ao espaço vivenciado, facilmente percebido em suas falas.

Deste modo, a partir das relações sociais estabelecidas no interior destas comunidades, entre elas e com exterior é possível indicar a existência de uma territorialidade quilombola permeada por um processo paradoxal de ausência e resistência.

Passa-se agora ao segundo grupo de comunidades quilombolas, ou seja, aquele classificado pela semi-presença do poder público, uma vez que as comunidades tem acesso parcial a quase todos os itens de infraestrutura, como educação, saúde, saneamento e energia elétrica. Semi-presença, haja vista que estes não estão presentes em todas as residências das comunidades.

Dentre estas comunidades estão João Surá, Córrego das Moças, Sete Barras, Porto Velho e Praia do Peixe. Estas comunidades tem acesso pela sede municipal de Adrianópolis, via estrada de chão, que em dias normais apresenta-se transitável, realidade que se altera em períodos de chuvas intensas.

Dentre todas as comunidades de Adrianópolis, uma em específico possui um reconhecimento como comunidade quilombola para além do próprio município, é a comunidade de João Surá. Além de ser a comunidade que recebeu mais verbas e aparelhos do Estado é também a que possui o processo de regularização fundiária em situação mais adiantada, “... estando na fase de respostas às contestações

apresentadas ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID e aguardando a finalização do parecer jurídico...” (INCRA, 2013).

Partindo da sede do município de Adrianópolis em direção aos bairros rurais e as comunidades quilombolas, esta é a que se encontra mais distante, cerca de 60 km. O percurso é marcado por estrada de chão, permeada por curvas. Bem próximo à comunidade se faz necessário atravessar uma pequena ponte para, então, acessá-la. Uma placa que indica a presença da comunidade (Figura 25).

Figura 25 – Entrada da Comunidade de João Surá



Fonte: A autora, 2012.

Esta comunidade apresenta uma paisagem diferente das outras, pois remete a uma atmosfera quilombola esperada por detentores de estereótipos. Em sua entrada é possível visualizar uma residência de taipa, que segundo moradores tem cerca de 100 anos, também se fazem presentes, compondo esta paisagem do núcleo central, uma capela católica, um campo de futebol, um posto de saúde, uma escola e uma concentração com parte das moradias (Figura 26). Placas construídas pelos moradores indicam o caminho para se chegar a comunidade.

Figura 26 – Núcleo Central da Comunidade de João Surá



Fonte: A autora, 2012.

Tal realidade difere-se das demais comunidades, que estão dispostas em terrenos mais acidentados, de modo que as construções ficam distantes uma das outras, e as construções que denotam a cultura material, muitas vezes, encontram-se “escondidas” na mata.

A comunidade de João Surá possui cerca de 40 famílias segundo diagnóstico realizado pela CAOP (2010/2011, p. 60) e 29 famílias de acordo com entrevista realizada com líder da comunidade – Sr. José (2012), de modo que neste caso não há um consenso. Segundo o Sr. José, destas 29 famílias, 17 estão concentradas no núcleo central e 12 em outros núcleos. O líder aponta que nos últimos anos tem havido um retorno de famílias à comunidade em função do destaque e do acesso a algumas estruturas. Segundo o Sr. Alexandre⁵² de 63 anos, um dos moradores mais antigos da Comunidade junto com seu pai de 86 anos,

⁵² Entrevista concedida em trabalho de campo realizado em 2012. As falas que seguem do Sr. Alexandre também foram realizadas neste período e, serão referenciadas no corpo do texto como Sr. Alexandre (2012).

“Antigamente, tinha mais tinha mais gente, mas era bem menos movimentado de gente, agora tá bem mais animado, porque tá fazendo as casinhas...”. Nesta fala ele destaca as Casas quilombolas construídas em função de políticas públicas e, que tem movimentado a comunidade, uma vez que a sua construção também gera empregos.

Assim, o início da comunidade remete a mais de 200 anos, a mesma teve suas primeiras ocupações em função de fugas de negros escravizados de minas de ouro presentes em Apiaí – São Paulo (GTCM, 2010, p. 63). Estes foram se estabelecendo na região em que hoje está a comunidade, a partir de amizades com índios que também ocupavam a região (p. 63). Inclusive, o nome da comunidade vem de um garimpeiro que atuou nas imediações e morreu em uma cachoeira que deságua no Rio Pardo. Cachoeira e córrego receberam o nome de João Surá, assim como a comunidade (GTCM, 2010, 63).

A partir da segunda metade do século XVIII, a atividade de mineração diminui e as populações libertas e fugidas aumentam, de modo que as famílias escravas passam a ocupar o alto do Vale do Ribeira e concentrar-se em pequenos grupos, dos quais hoje tem-se as comunidades quilombolas da região (CAMBUY, 2011, p. 31).

A partir da segunda metade do século XX novos agentes são inseridos na dinâmica, como os fazendeiros de gado e mais tarde de pinus, que chegam à região e passam a ocupar terras vizinhas a comunidade, exercendo pressões para estas fossem vendidas. Neste período, o INCRA também exerce um papel que auxilia no desmantelamento da comunidade, pois realiza regularização fundiária em algumas propriedades, logo fornece títulos de propriedade individuais a alguns quilombolas e fazendeiros como incentivo a produção de pinos (CAMBUY, 2011, p. 33). Destarte, desconstrói a lógica de produção coletiva da comunidade.

Este momento é conhecido como 2ª liberdade, pois:

... a importância daqueles processos administrativos, tão alheios à lógica comunitária, foi ali de tal maneira sobrevalorizada que se chegou a equipará-los com o próprio fim do cativo, a *1ª liberdade*, representado pela própria criação da comunidade. Aconteceu, no entanto, que estes processos de demarcação de posses individuais ocorriam paralelos à chegada de um emergente mercado de terras na região, cujos principais atores muitas vezes faziam uso da posição e conhecimento privilegiado que detinham dos processos legais para expropriar os comunitários (FERNANDES, 2007, p. 95).

Posteriormente, a partir da década de 1970 tem-se a inserção do Parque Estadual das Lauráceas que limita as terras da comunidade e, principalmente interrompe, fragmenta a articulação entre a comunidade de João Surá e São João. Em meio a isso, tem-se a presença de grileiros e posseiros nestes processos. Apenas nos anos 2000, no caso paranaense, a busca pela regularização fundiária parece tornar-se novamente possível.

Com relação à economia da comunidade, durante os anos de 1950 a comunidade destacou-se na região pelo cultivo da cana de açúcar e produção e comercialização de rapadura. Posteriormente, destacou-se pelo plantio de feijão, mamão e criação de porcos. Todavia, a comercialização destes gêneros alimentícios também entrou em declínio a partir de 1970 (CAMBUY, 2011, p. 32). Posteriormente, a produção da comunidade para a comercialização diminuiu, de modo que atividades de pesca e criação de animais, além do plantio do feijão e do arroz para a subsistência, passaram a ser a modalidade mais praticada. Segundo o Sr. Alexandre (2012) “... a 20 anos atrás vendia para caminhões de fora, hoje não mais.”

Atualmente, segundo o Sr. José (2012), a comunidade tem direcionado seus plantios de feijão, banana, mandioca, cará, laranja, jabuticaba, limão, abacate, maracujá e farinha de mandioca para o Programa de Aquisição de Alimentos e para consumo próprio. Todavia, o mesmo destaca que uma atividade interessante, que ele e a irmã Eliane tem buscado, é o turismo. Segundo o próprio, “... depois dessa de movimento quilombola o trabalho da roça nem dá tempo...”. Ele faz a menção em função da atenção que é dada aos interessados em atuar ou conhecer a realidade da comunidade, devido a sua maior visibilidade no município. Assim, segundo ambos, a melhor saída seria o turismo “... já que tamo parando para atender vamo fica nessa linha...”.

No que tange ao acesso de estruturas do poder público, esta é a comunidade que os possui em condições mais adiantadas. Tanto com relação as que fazem parte do seu grupo, de acesso semi-presente, como as de acesso ausente. A comunidade possui acesso à água tratada, a fossas individuais e a energia elétrica, fornecida diretamente pela COPEL. Está em andamento a construção das casas quilombolas e o ensino oferecido na comunidade abrange todo o ensino fundamental. Possui também posto médico com atendimento semanal.

Assim, a comunidade também se desataca como um polo que recebe moradores de outras comunidades para acessarem estes serviços.

Desta forma, percebe-se que esta comunidade se difere das demais em função, especialmente, dos acessos, da notoriedade adquirida e, sobretudo, da perspicácia em perceber o autoreconhecimento como uma estratégia para a chamada “3ª liberdade”, como coloca Lewandowski e Góes (2008). Esta estratégia foi buscada como saída para um período crítico na comunidade, no qual os jovens deixavam-na e as terras destinadas à produção eram cada vez mais comprimidas pelos agentes externos (LEWANDOWSKI; GÓES, 2008, p. 4).

Tal estratégia implicou em recolher uma memória esquecida que justificasse a permanência do grupo atual nestas terras, que revelasse as vivências dos antepassados e o processo de ocupação (LEWANDOWSKI; GÓES, 2008, p.6). Este processo de captação, nesta comunidade, foi realizado pelo próprio líder da comunidade, de modo que “Devido a esse esforço, aos poucos a comunidade construía uma narrativa “clara” de sua história.” (LEWANDOWSKI; GÓES, 2008, p.6).

Neste sentido, José (2012), líder da comunidade, destaca que “...depois que chegaram o quilombo aqui é como se juntasse a fome com a vontade de comer [...] nós estava numa situação muito mais complicada do que hoje, dependia muito das pessoas de fora”. Assim, este momento aparece como uma possibilidade de findar os conflitos, a luta pela terra e assegurar a permanência. Portanto, é um ato político, que faz com que a comunidade busque o seu passado e o revele como elementos para esta conquista (LEWANDOWSKI; GÓES, 2008, p. 6). É um processo político que exige articulações culturais.

Vale destacar que os elementos para esta articulação são muito presentes na comunidade até os dias de hoje, pois ainda fazem parte do cotidiano da comunidade a casa de farinha e o monjolo, que desempenham a função de agregar as famílias e também se apresentam como instrumentos de manutenção identitária até os dias de hoje. Os mutirões⁵³ que mesmo com menor frequência e com algumas modificações, como a ausência do baile, ainda são realizados na comunidade (CAMBUY, 2011, p. 66). Elementos arquitetônicos também se

⁵³ Reuniões de pessoas da comunidade e de fora dela, para a realização de trabalhos que em seu final era recompensado com um baile.

destacam como algumas casas de taipa e a capela, pois são elementos que remetem a um passado.

No que tange ao patrimônio imaterial, tem-se a medicina tradicional muito comum nesta comunidade, a religiosidade e as festividades. Estes elementos se apresentam relacionados. A medicina tradicional é permeada por benzedadeiras, rezadeiras e curandeiras que atuam até os dias de hoje na comunidade, e também parteiras, que agem esporadicamente, quando não a tempo de se chegar aos serviços médico (GTCM, 2010, p. 67). Entretanto, no que diz respeito a medicina vinculada a rituais, as informações são restritas, não sendo acessadas em um primeiro contato. Vale mencionar que, estas práticas diminuíram consideravelmente na comunidade em função de um maior acesso aos serviços de saúde e medicamentos, além da atuação, neste caso, da Igreja Católica contra tais práticas (CAMBUY, 2011, p. 244).

As festas presentes na comunidade são as religiosas, como a de Santo Antônio e a do Divino, a recomendação das almas na quaresma e a dança de São Gonçalo. Esta última é a festa mais famosa da comunidade e, passou por repressões da Igreja Católica, em períodos anteriores, pois envolve elementos do catolicismo, mas também de raízes africanas (GTCM, 2010, p. 66).

A mesma pauta-se em dança organizada de homens e mulheres, canto e vínculo com promessas a serem pagas, além de comidas típicas e, o envolvimento da comunidade. Contudo, em outros períodos as festas duravam muitos dias, hoje duram apenas um fim de semana (CAMBUY, 2011, p. 188). Realidade que deve-se ao desinteresse dos jovens, pois segundo o Sr. Alexandre (2012), “... não dá muita gente da comunidade, quem gosta são os mais velhos, os mais jovens não gostam muito... se for um baile eles querem, se for dança se São Gonçalo eles correm.”

Além deste patrimônio cultural material e imaterial latente nesta comunidade, tem-se o elemento território a ser garantido como uma grande preocupação e como uma possibilidade de visibilidade para grupo. Segundo José (2012), “...a preocupação maior é a legalização da terra, é uma forma da gente mostrar a nossa existência [...] mostrar a nossa história, não podemos perder isso de vista.”

Outro morador da comunidade, o Sr. Felipe⁵⁴ de 86 anos, enfatiza a questão da terra quando questionado sobre o que seria ser quilombola. Segundo ele, “.... sou quilombola, sou nascido aqui e criado aqui mesmo, eles falam que não podem vender a terra, mas a gente não quer nunca vender, a gente quer terra pra viver, não para comércio”. Neste sentido, vê-se que o patrimônio cultural exaltado está diretamente relacionado com a base material e, quando se faz necessário definir a identidade quilombola é este fundamento - a terra - que sobressai.

Assim, percebe-se que embora esta comunidade esteja passos mais adiante no processo de regularização fundiária e tenha conseguido adquirir destaque em função da memória descortinada, de modo mais rápido e intenso que as demais comunidades, algumas problemáticas são as mesmas. Entre eles o desejo pelo fim do processo de regularização, logo pelo fim dos conflitos.

Entretanto, as comunidades pertencentes a este grupo que tem seu acesso pela sede do município de Adrianópolis não acompanham a dinâmica de João Surá, pelo contrário, se apresentam com uma configuração espacial bem diferenciada, além de práticas culturais menos descortinadas.

Neste sentido, tem-se as comunidades de Córrego das Moças e Sete Barras. Ambas localizam-se a 37 e 35 km da sede do município. A comunidade de Córrego das Moças existe a mais de 200 anos e recebe este nome em função de uma lenda que diz que no local havia um fazendeiro que assediava as moças (GTCM, 2010, p. 81). De acordo com relatos dos moradores mais antigos, os primeiros habitantes eram negros que haviam sido escravizados na região (p. 82).

Atualmente, são 36 famílias que se dividem entre o núcleo principal e o núcleo do Córrego dos Malaquias, também pertencente à comunidade. A disposição espacial da comunidade se difere da anterior, pois as casas quilombolas estão distribuídas ao longo de uma estrada de terra, não havendo concentração das mesmas em torno de um núcleo, como em João Surá. Além disso, o acesso à comunidade se faz por meio de uma estrada de chão de relevo acidentado (Figura 26).

⁵⁴ Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2012.

Figura 27 – Visão parcial da Comunidade de Córrego das Moças



Fonte: A autora, 2012.

A comunidade vive de atividades agrícolas e criação de animais, sendo por meio do Programa de Aquisição de Alimentos que os plantios tem adquirido novo fôlego. Posto que, para a líder da comunidade Sr. Rita⁵⁵, que também é presidente da Associação da Comunidade de Sete Barras⁵⁶, das 36 famílias da comunidade, 30 participam do Programa de Aquisição de Alimentos, dentre os sujeitos, a maioria são mulheres. De acordo com a líder, estas atividades no programa trouxeram mudanças, pois “de primeiro só fazia para o gasto” e hoje eles vendem o que produzem, existe a possibilidade dos filhos continuarem na produção e na comunidade.

A produção consiste no cultivo de mandioca e amendoim, principalmente. O interessante é que, em todas as comunidades expostas até o momento aparece

⁵⁵ Entrevista concedida em trabalho de campo realizado em 2012. As falas que seguem da Sra. Rita também foram realizadas neste período e, serão referenciadas no corpo do texto como Sr. Rita (2012).

⁵⁶ Ambas comunidades pertencem a mesma associação, a Associação da Comunidade de Sete Barras. De modo que a Sr. Rita é a presidente.

uma grande preocupação, a permanência dos jovens, e o Programa de Aquisição de Alimentos aparece como solução para esta problemática.

Com relação às políticas públicas, a mais acessada pela comunidade é a Casa Quilombola da COHAPAR, pois os demais serviços ainda são acessados parcialmente. Em função desta parcialidade, a medicina tradicional é recurso frequente na comunidade, logo tem-se o revelar de um patrimônio cultural em função de uma necessidade.

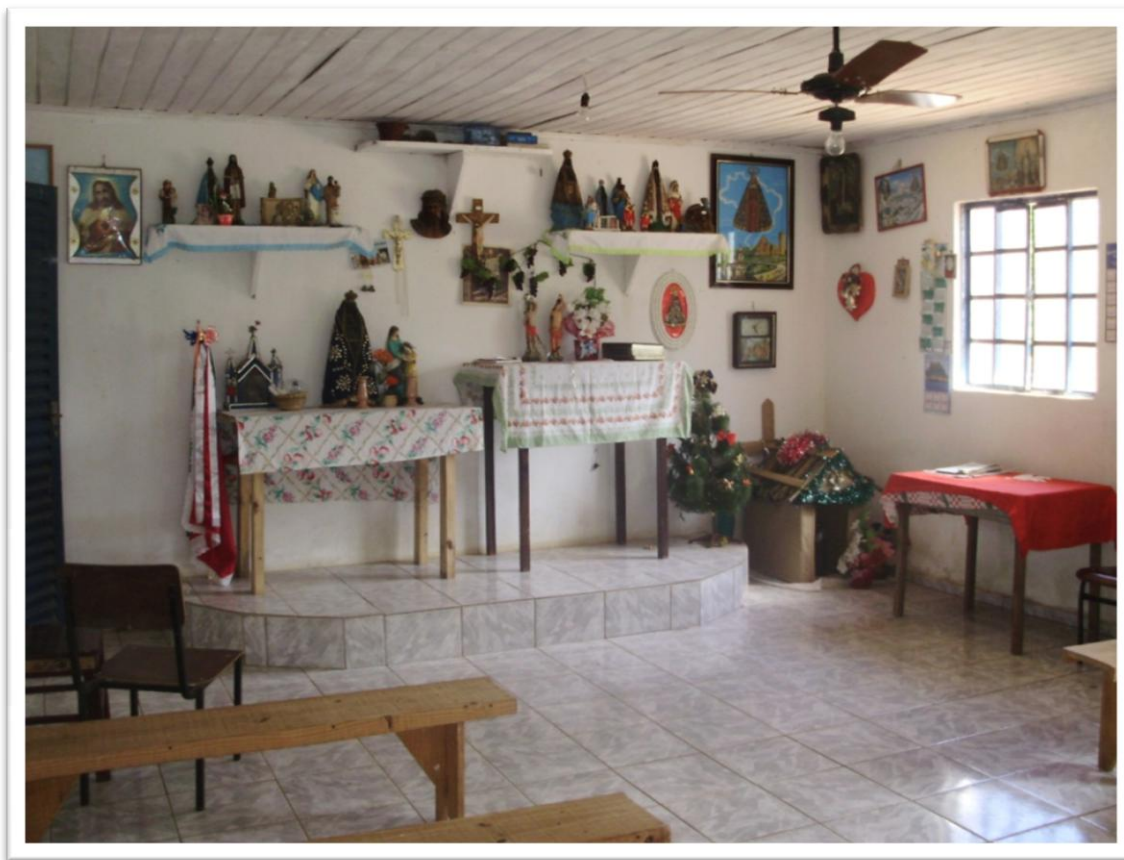
Muito embora o relatório do GTCM (2010, p. 82) mencione a presença de benzedeiros e curandeiros na comunidade, além da realização de festividades, estes não aparecem como elementos nos discursos dos comunitários. Segundo a Sra. Rita (2012), a maioria dos moradores é evangélica e não mantém tradições. Há apenas uma família mais antiga que ainda faz a novena. Esta família foi visitada no caminho de retorno da comunidade. A mesma possui uma faixa com o nome da comunidade e uma capela em sua casa (Figuras 27 e 28).

Figura 28 – Casa da Comunidade Quilombola Córrego das Moças



Fonte: A autora, 2012.

Figura 29 – Capela existente no interior de uma das casas da comunidade de Córrego das Moças



Fonte: A autora, 2012.

A comunidade na fase inicial do processo de certificação também enfrentou preconceitos internos, segundo a Sra. Rita (2012), os moradores achavam que “... ia voltar a escravidão de novo”. Em função deste receio, muitas famílias demoraram a participar da associação, que é a mesma da comunidade de Sete Barras.

A comunidade de Sete Barras é composta por 20 famílias e, seu histórico é semelhante ao de Córrego das Moças. Isto é, os primeiros moradores eram negros e alguns registros indicam que trabalharam no garimpo. Atualmente, segundo a Sra. Rita (2012), os moradores desta comunidade têm relações de parentesco com a comunidade de Córrego das Moças.

A comunidade de Sete Barras tem acesso a abastecimento de água, fossas individuais e energia elétrica. Nesta comunidade também foram construídas casas quilombolas. Todavia, as escolas e postos de saúde frequentados são em bairros

vizinhos, como Porto Novo. Dentre as comunidades deste grupo, esta é a que possui o mais difícil acesso (Figura 29).

Figura 30 – Comunidade de Sete Barras



Fonte: A autora, 2012.

Com relação às atividades econômicas, estas são semelhantes as das demais comunidades, pois vivem de agricultura e criação de animais, além da participação em programas federais como bolsa família. Durante entrevistas realizadas com moradores da comunidade, em 2012, observou-se que a adesão ao Programa de Aquisição de Alimentos ainda é pequena, menos da metade das famílias participam. Destas participantes, as atividades são realizadas por mulheres, pois os homens trabalham para fazendeiros vizinhos. Os moradores ainda destacaram que atuaram junto de atividades propostas pelo Instituto Agroecológico, como a horta comunitária.

No discurso dos entrevistados em Sete Barras, não se fez menção a tradições ou resquício de cultura material ou imaterial. O GTCM (2010, p. 80)

destaca que a religião que predomina é a evangélica, de modo que nenhuma festa ou atividade pagã ou que apresente relações com o catolicismo ou outra matriz religiosa é praticada atualmente.

Este grupo de comunidades com acesso pela sede municipal de Adrianópolis, ainda é composto pela comunidade de Porto Velho e Praia do Peixe. A comunidade de Porto Velho está distante de Adrianópolis 35 km, é formada por 13 famílias e sua origem também data de cerca de 250 anos. Dentre os seus fundadores aparecem sobrenomes como Morato, Gonçalves, Almeida e Malaquias, semelhantes aos encontrados em outras comunidades (GTCM, 2010, p. 76).

Segundo Sr. Sebastião⁵⁷, líder da comunidade, anteriormente “... esta comunidade era junto de Praia do Peixe, e lá também tem parente...”. Deste modo, o histórico de formação pautado em negros que buscavam na região espaços para sua autonomia no período das atividades de mineração, se repete dentre as nove comunidades de Adrianópolis.

A economia da comunidade sempre esteve atrelada a agricultura, de maneira que o Programa de Aquisição de Alimentos aparece como um elemento relevante para a comunidade, segundo o Sr. Sebastião (2012). Nesta comunidade são 13 famílias que trabalham com o programa, estas plantam banana, mandioca, hortaliças, sendo que o trabalho da mulher também se faz relevante neste processo. Todavia, esta não é a única atividade da comunidade, pois a maioria de seus moradores homens trabalha para fazendeiros vizinhos, são diaristas na “roçada de pasto”.

A comunidade em questão possui apenas a declaração de autoreconhecimento e, vale destacar que alguns moradores possuem os títulos das terras como propriedades privadas, emitidos pelo INCRA no período de 1960 e 1970 (CAMBUY, 2011, p. 33). O acesso a políticas públicas se realiza nas comunidades próximas, como Porto Novo. Tanto a educação quanto saúde se realizam sob esta dinâmica. Um diferencial desta comunidade é que possui um Telecentro, além do acesso facilitado, pois se localiza à margem da estrada principal que se dirige para João Surá e demais comunidades, e dispõe de ônibus escolar para fazer o

⁵⁷ Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2012. As falas que seguem do Sr. Sebastião também foram realizadas neste período e, serão referenciadas no corpo do texto como Sr. Sebastião (2012).

transporte dos alunos. Nesta comunidade também foram instaladas casas quilombolas pela COHAPAR.

Segundo o relatório do GTCM (2010), as tradições na comunidade se manifestavam mais em tempos anteriores, quando havia um maior número de habitantes na comunidade (p. 77). Havia festas, medicina tradicional, casa de farinha e benzedadeiras (p. 77). Entretanto, com a diminuição de moradores na comunidade, estas manifestações também acompanharam o ritmo, segundo os moradores. Vale enfatizar que, das paisagens visualizadas nas nove comunidades de Adrianópolis, esta é a que mais destoa dentre elas, pois não está localizada próxima a um rio, com suas residências distribuídas mata a dentro e também não está localizada em torno de um núcleo central, ou ainda em uma localidade retirada. Pelo contrário, situa-se na estrada que se encaminha até João Surá e, suas poucas casas acompanham a mesma (Figura 30).

Figura 31 – Disposição espacial da comunidade de Porto Velho



Fonte: A autora, 2012.

Por fim, tem-se a comunidade de Praia do Peixe, que localiza-se cerca de 50 km da sede de Adrianópolis e 20 km da comunidade de João Surá. De maneira que, anteriormente, Praia do Peixe fazia parte da comunidade de João Surá, compartilhavam as mesmas festividades e com intensas relações de parentesco (CAMBUY, 2011, p. 171). A comunidade é composta por seis famílias, tendo como principal atividade a agricultura, com plantio arroz, feijão, banana e mandioca, além da criação de animais. Estas produções também estão inseridas no Programa de Aquisição de Alimentos.

No que tange as semi-presenças, a política já finalizada e acessada pela comunidade são as casas quilombolas, posto que os serviços de abastecimento de água e energia elétrica ainda não estão disponíveis a comunidade. Os serviços de saúde e educação são acessados em comunidades vizinhas, como Porto Novo – comunidade não quilombola e João Surá. Embora, relatos do GTCM (2010, p. 74) enfatizem que havia em 2010 uma Escola Rural Municipal de Praia do Peixe que funcionava na comunidade, os relatos do CAOP (2010/2011, p. 81) não mencionam a presença desta escola.

Dentre os elementos que remetem a cultura quilombola estão a casa de farinha, as festividades e, principalmente, a medicina tradicional. Assim, percebe-se que esta é uma comunidade, pela proximidade geográfica, está muito atrelada à comunidade de João Surá, compartilhando seus encaminhamentos de luta, os aparelhos públicos, além das relações de parentesco.

Sob este contexto, neste segundo grupo é possível perceber que, como mencionado anteriormente, há um maior acesso a políticas públicas, a ações do Programa Brasil Quilombola e até mesmo a ONG's. Isso, em função da facilidade do acesso e da proximidade a sede do município. O histórico dessas comunidades também é muito semelhante, inclusive das acessadas por Barra do Turvo, posto que foram originadas por negros fugidos ou libertos das atividades de mineração da região, que buscavam espaços de autonomia.

No entanto, é na cultura que há um ponto que destoa da linearidade. Posto que, dentre estas comunidades, o elemento religião evangélica aparece também nos discursos como agente modificador das tradições de algumas comunidades. Todavia, com menos força que nas comunidades acessadas por Barra do Turvo, consideradas mais isoladas.

Assim, o ponto principal que destoa é a comunidade de João Surá, pois esta possui inicialmente uma paisagem diferenciada, neste caso a disposição do terreno auxilia, na organização espacial das casas. Os elementos culturais que compõe esta paisagem e, conseqüentemente a geograficidade que emana dos moradores, são extremamente visíveis, diferente de outras comunidades. Por fim, o discurso dos líderes e moradores muito afinado, revela um passado permeado pela cultura e pela luta negra. Discurso que é entendido como estratégia para a garantia da regularização fundiária. Em função desta conjectura de visibilidade construída pela própria comunidade, a mesma se apropria da produzida pelos “de fora”, estratégia ainda não vivenciada pelas demais comunidades do grupo.

De modo geral, percebe-se que a região do Vale do Ribeira onde está Adrianópolis e, por sua vez as comunidades, apresentam uma dinâmica de ocupação e formação caracterizadas por alguns processos comuns. Inicialmente, com as atividades de mineração e, conseqüentemente, com a presença de africanos escravizados, estes num segundo momento buscavam em terras isoladas da região espaços para exercer sua autonomia (CAMBUY, 2011, p. 31). Na sequência, em função da Lei de Terras que inviabilizava o acesso destas por grupos expropriados, estes se mantêm visíveis entre eles, mas invisibilizados para a grande sociedade.

Entretanto, é no século XX, a partir de 1950, que novos elementos vão sendo inseridos e alterando a distribuição e ocupação territorial destas comunidades com a abertura de estradas e a chegada de fazendeiros de gado (CAMBUY, 2011, p. 31). Estes passaram a ser vizinhos das comunidades e buscaram a compra de suas terras quando não era possível a dinâmica da cerca móvel.

Nos anos de 1970 um novo elemento é inserido, a ação do poder público. A implementação do Parque Estadual das Lauráceas interfere diretamente na disposição espacial de algumas comunidades e coloca-se como um obstáculo nos fluxos exercidos pelas mesmas. Enfim, altera-se a vivência destas comunidades, mas não a geograficidade das mesmas. É nos anos 2000, que as comunidades tem conhecimento de um Artigo da constituição de 1988 que poderia colocar fim a um período de conflitos e lutas com diferentes agentes, o Artigo de n. 68 do ADTC.

Assim, em função desta trajetória tem-se nove comunidades, aqui divididas em dois grupos, que revelam-se diferentes no que tange ao acesso às estruturas do poder público, mas muito semelhantes no histórico, nas atividades econômicas, nos

conflitos vivenciados, bem como, na cultura material e imaterial. Hoje as festividades e ritos que haviam no passado estão ausentes e/ou menos frequentes, mas as lembranças são presentes e ajudam a recompor a história e construir a identidade dos grupos. Como aponta Löwen Sahr *et AL* (2011, p. 56), estes são elementos fundamentais para a passagem da geograficidade histórico-vivencial a territorialidade político/fundiária que tanto almejam.

5.3 AS AGÊNCIAS NA (RE)CONSTRUÇÃO DO SUJEITO SOCIOCULTURAL

Em função das discussões já realizadas, neste momento se faz relevante refletir acerca da contribuição dos movimentos sociais, das organizações civis, das entidades religiosas - destaque para Igrejas Evangélicas - das comunidades quilombolas e do poder público articulado a estes agentes, no processo de (re)construção indenitária do quilombola contemporâneo paranaense.

Sabe-se que a concepção de cultura alterou-se nas últimas décadas, distanciou-se de uma abordagem unicamente material e, aproximou-se de uma abordagem superorgânica, que busca compreender o simbólico e os significados a serem relevados, sejam estes significados políticos, sociais ou econômicos (GUERTZ, 2008, p. 4).

Tal concepção fundamentou as propostas contemporâneas para etnicidade e grupos étnicos, relevantes à pesquisa, uma vez que traduzem a essência destas comunidades, pois remetem a organizações sociais que pautam-se em uma cultura como contexto (BARTH, 1998, p. 191). Cultura esta que não traduz apenas artefatos materiais, mas principalmente imateriais, presentes na oralidade do grupo, na tradução das suas vivências, na territorialidade ou ainda na geograficidade. Para Poutignat (1998, p. 95), a etnicidade se apresenta também como conjunto de interesses comuns, capaz de se mobilizar em torno de um objetivo. Este pode estar atrelado ao histórico, a cultura, a política e/ou a economia que tange à comunidade. Assim, trata-se também de relações e ações de solidariedade que auxiliam em processo de luta destas comunidades.

Dessa forma, a partir deste olhar, a etnicidade adquire também um caráter político definido por relações e ações sociais de um grupo. Todavia, segundo Poutignat (1998, p. 100), a mesma não se desvincula dos valores étnicos, mas atribui menos valor as questões e estratégias eminentemente simbólicas. Esta é uma característica das comunidades quilombolas de Adrianópolis, posto que a dimensão cultural em sua amplitude permeia as ações, entretanto não é o único elemento que conduz as comunidades.

Como propõe Arruti (2006), a etnicidade é somada a outros dois elementos, a reminiscência e as terras de uso comum, para compor os pilares básicos de uma comunidade quilombola. A reminiscência pode ser traduzida por relações com o passado africano no Brasil, em qualquer esfera e com intensidades que se diferenciam entre as comunidades (p. 81). As terras de uso comum dizem respeito a vivência e a produção em coletividade, com regras estabelecidas em comum acordo pelo grupo (p. 87). Assim, trata-se de uma base material comum na qual os elementos de reminiscência e etnicidade se manifestam e espacializam.

É possível então, dizer que estes três elementos não compõe apenas o conceito de quilombo contemporâneo, mas a sua própria identidade territorial, uma vez que se tem o elemento cultura como suporte e também apresentado via vivências e passado, que se manifestam em um território comum ao grupo.

Entretanto, esta identidade encontra-se em processo de construção, uma vez que o processo político que a legitima e garante a sua permanência por meio do direito a terra vivenciada, também exige a participação direta do poder público, que a institui legalmente. Simultaneamente, permite a participação de outros sujeitos, como o Movimento Social, sendo o Negro o principal, as organizações civis, os fazendeiros e a igreja evangélica, que no caso das comunidades de Adrianópolis revelam-se como um agente relevante.

Deste modo, diante da articulação destes sujeitos sob estes pilares, e sob o cotidiano da comunidade e também, diante do entendimento que as identidades são dinâmicas, visualiza-se um processo de (re)construção identitária e fortalecimento da mesma. Este processo realiza-se em função da interação com a alteridade e por meio da dinâmica estabelecida nas “fronteiras étnicas”, nos espaços de encontro com o outro (BARTH, 1998, p. 195-196).

Entende-se também que os agentes deste processo são definidos por relações sociais e de poder diferenciadas, que articulam a esfera simbólica e material destas relações nos desejos dos quilombolas. Segundo Haesbaert tratam-se de agenciamentos que reproduzem encontro de coletivos de enunciação e/ou maquínicos (HAESBAERT, 2004, p. 124-125). Isto é, agenciamentos pautados na esfera simbólica e/ou material. Posto que, é justamente esta dinâmica que o poder público, o Movimento Social Negro, as organizações civis, os fazendeiros e a igreja tem realizado junto das comunidades quilombolas em seu cotidiano e base territorial. Estes atuam com o que é subjetivo-cultural e também com o que é objetivo-material.

Neste sentido, o poder público apresenta-se como um agenciador relevante que atua simultaneamente em duas condições. Uma individualmente, na qual impõe alguns encaminhamentos as comunidades via programas e políticas públicas estabelecidas, ausentes de discussões e/ou construções com a mesma. Contudo, também atua articulando-se com as organizações civis, que a partir dos anos de 1990 têm sido apresentadas como parceiras na execução de ações e políticas públicas. Para Todesco (2007, p. 65-66), estas ações do poder público são carregadas de objetivos para com o processo de territorialização destes espaços, logo de influência na construção identitária destes grupos, por meio de políticas públicas, encaminhamentos e parcerias instaladas.

No entanto, a problemática está nos descompassos passíveis de se instaurarem como uma constante nesta dinâmica. Posto que, tais políticas compõe um programa maior chamado de Programa Brasil Quilombola. Este é composto por diversas ações relativas a proporcionar acesso a elementos básicos pelas comunidades. Tais ações ao serem incorporadas pelo Programa, tendem a ser repensadas em função das especificidades das comunidades quilombola no âmbito federal.

Isto é, busca-se adequar uma política não quilombola a um público quilombola. Contudo, vê-se que estas políticas ao chegarem nas comunidades apresentam desencontros, especialmente no que tange a preocupação com a etnicidade do grupo, da manutenção da cultura como contexto ou como elemento que permeia os demais. Dentre as causas para esta realidade estão: a) a questão política-fundiária e a ausência de títulos das terras; b) a execução de algumas ações realizadas por agentes que conhecem a temática e a luta quilombola apenas

superficialmente. Assim, junto do poder público, as ONG's também se revelam como atores destes desencontros nas comunidades de Adrianópolis e em outras comunidades do país.

As ONG's, no caso de Adrianópolis, possuem uma atuação fragmentada, pois tendem a iniciar atividades, entretanto, não apresentam resultados finais para a comunidade. Fato que tem gerado descontentamento e descrença na atuação das mesmas. Tal movimento tem revelado aos quilombolas a necessidade de autonomia acerca da elaboração de seus projetos, a fim de evitar as ações destes agentes.

Além disso, foi possível perceber nos discursos das ONG's, que estas não apresentam preocupações com o contexto cultural que envolve as comunidades e o que poderia ser projetado a partir deste. Pelo contrário, parece que há uma tendência em acionar as comunidades com projetos e atividades já pré-elaboradas, propostas e aprovadas, apenas para serem executadas. Tais ações podem contribuir para o desmantelamento de uma identidade por grupos "de fora", uma vez que diante da imposição os quilombolas não se identificam com as atividades propostas e não as realizam. Problemática que gera estereótipos, que intensificam os processos de preconceitos vividos.

Neste sentido, Scherer-Warren e Lüchmann (2004, p.19) destacam que a atuação das ONG's pode criar novas identidades ou contribuir ativamente neste processo. Identidades que valorizam ou depreciam o grupo em questão. No que tange a valorização, tem-se ações de organizações civis através de projetos que buscam recapturar a história da comunidade, logo traços culturais. Projetos que, além de contribuírem para que a comunidade se reconheça, também contribuem diretamente no processo político de regularização fundiária vivenciado pelas mesmas.

Outro agente que não era foco da pesquisa inicialmente, mas percebeu-se como atuante por meio dos discursos dos próprios quilombolas, foram as igrejas, especialmente as evangélicas. Em todas as comunidades de Adrianópolis existe uma parcela da população que se declara evangélica. Em algumas comunidades há a realização de cultos no interior da mesma. Tais práticas religiosas contemporâneas têm contribuído para alterações significativas.

Os quilombolas revelam em suas falas que muitas das práticas religiosas antes realizadas, vinculadas ao catolicismo ou a rituais de matrizes africanas, como

os benzimentos e os curandeirismos, foram deixadas de ser praticadas em função da proximidade com a religiosidade evangélica. Contudo, também é possível atribuir esta proximidade da religiosidade evangélica e afastamento das religiosidades antes praticadas, a estratégias para deixar a zona de preconceito que circunda estas comunidades.

Assim, as comunidades quilombolas diante de suas ações, opções e contato com outros agentes também tem se colocado em um processo paradoxal. De um lado assumem uma religiosidade evangélica que nega parte do passado, mas por outro, em função do processo político-fundiário de direito à terra, buscam resgatar este passado por meio das suas vivências, uma vez que é este passado que documenta o processo político. Deste modo, este processo paradoxal se revela como estratégia de luta e de sobrevivência.

A percepção do resgate da etnicidade, que revela a reminiscência e o sistema de uso da terra, coloca-se como uma estratégia fundamental na evolução identitária e política destas comunidades. As comunidades que conseguiram compreender rapidamente esta necessidade de resgate e a possibilidade deste tornar-se instrumento para a “3ª liberdade”, como apontam Lewandowski e Góes (2008, p. 6), tiveram seus processos de regularização fundiária adiantados diante das demais. Sendo elas: São João; Córrego do Franco e; principalmente, João Surá.

Neste caso, esta percepção fica clara inclusive na fala dos quilombolas que destacam que diante desta possibilidade de regularização das terras, rapidamente o líder saiu em busca de documentações que inserissem a comunidade de João Surá nesta luta. No caso específico desta comunidade, tem-se outra estratégia que contribuiu para esta percepção identitária – a disposição espacial da mesma.

Nesta comunidade, diferente das demais, especialmente as que localizam com acesso pelo município de Barra do Turvo, em sua entrada é possível visualizar um elemento cultural importante, uma casa de taipa, bem como elementos que demonstram uma luta comunitária de sucesso: uma capela, um centro comunitário e a escola (Figura 31).

Figura 32 – Elementos do núcleo central da comunidade João Surá



Fonte: A autora, 2012.

Isto é, esta comunidade - diferente das demais - tem um centro, um ponto de encontros e de circulação. Nele comunidade pode ver e ser vista partilhando as vivências. Dessa maneira, ela reforça a etnicidade e os laços de solidariedade que fundamentam também esta identidade. Utiliza-se então a geograficidade da comunidade como estratégia de inclusão social, de visibilidade, sobretudo para a conquista da “territorialidade político-fundiária” (LÖWEN SAHR *et al*, 2011, p. 55).

Neste sentido, vale destacar que as comunidades quilombolas em função do próprio processo político e de transformações pelo qual vem passando, não estão alheias ao processo. Em um primeiro momento estavam mais suscetíveis as ações das ONG's, por exemplo, todavia, atualmente tem adquirido consciência acerca destas parcerias e contatos, a ponto rejeitá-los. Conjectura que apresenta o fortalecimento de um sujeito cultural e político recém surgido.

Löwen Sahr *et al* (2010, p. 111) destaca esta realidade de transformações a partir da realidade da comunidade de São João:

... intensificaram-se as redes extra-territoriais e também a organização política do grupo. Até 2006, a comunidade apresentava dificuldades e certa fragilidade com relação aos seus vizinhos, fazendeiros, palmiteiros e sitianteiros, estando à mercê de grupos a eles hostis e, ao mesmo tempo, política e economicamente mais fortes. Atualmente a comunidade se sente fortalecida internamente através de sua Associação e das relações extra-territorialmente desenvolvidas em função das articulações com outras comunidades quilombolas, sobretudo após a criação do Comitê de Associações de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira – PR (COAQVALE) em 2009.

Assim, a agência quilombola mostra-se por meio de estratégias para o acesso a cidadania, que se realiza pelo acesso a estruturas, pelo acesso ao conhecimento, pela tomada de conhecimento da realidade em que se vive e das relações sociais que materializam-se no seu espaço de vivência (ver SANTOS, 1987).

Neste sentido, percebe-se que a construção da identidade quilombola contemporânea das comunidades de Adrianópolis possui como principais agentes o poder público, as ONG's, as igrejas evangélicas e as próprias comunidades. Destes, o poder público e as organizações civis tem apresentado a cultura como pretexto, em função dos descompassos e conhecimentos superficiais acerca da temática. A igreja evangélica se revela ainda como um agente que tem contribuído diretamente para alterações nesta identidade.

Deste modo, tem-se uma identidade que pode ser definida a partir de *uma* perspectiva híbrida. Posto que, têm-se em sua composição diferentes matrizes, olhares e ações que originam este quilombola contemporâneo que, por sua vez, apresenta a sua identidade pautada em quatro elementos fundamentais e, que permeiam a presente pesquisa. São eles:

- Organização política: Este elemento é necessário como primeira condição para a reconquista das terras, para a regularização fundiária. Isto é, se faz necessário as comunidades, paralelamente a reconhecer-se quilombola e buscar fundamentos para esta condição, organizem seu reconhecimento político. Este elemento se manifesta via a figura das associações das comunidades quilombolas, fundamentais neste processo de empoderamento político, além de comitês das comunidades no âmbito local e estadual, como é o caso da COAQUIVALE e da FECOQUI, respectivamente.

- Situações de conflitos: Os conflitos são vivenciados entre os quilombolas e os diferentes agentes, em especial aqueles com os fazendeiros. O encontro com estes os coloca em uma situação paradoxal, entre assumir-se e expor sua condição ou permanecer na luta, mas pautados em certa invisibilidade. Além destes conflitos, existem também os pertinentes a própria comunidade, segundo o Sr. Marcos da Comunidade de João Surá: “Quando disseram que ia ser quilombola, ter associação, fiquei em dúvida, não sabia como ia ser, se ia ser bom ou ruim [...] tem gente que não aceitou, tem dois vizinhos que não aceitou ser quilombola, eles achavam que era uma associação que não interessava, tem também uns que são crente e não aceitaram ser quilombola ...”.
- Cultura material e imaterial: Percebe-se que há mudanças no que tange aos relacionamentos destes sujeitos com os aspectos culturais. De modo geral, nas nove comunidades de Adrianópolis observam-se dinâmicas diferentes. Nas comunidades próximas a Barra do Turvo, município paulista, a cultura imaterial, especialmente, se faz muito mais presente na oralidade e na memória destas comunidades, nos causos contados. Tal realidade se deve a dinâmica contemporânea vivenciada por estas comunidades como a presença de tradições religiosas diferentes das praticadas anteriormente e do próprio isolamento em que vivem. Além do próprio elemento conflito que circunda as comunidades. Com relação à cultura material que se manifesta via construções, esta além de revelar a relação das comunidades com o território, a geograficidade dos grupos, apresenta também uma estratégia cultural necessária ao sujeito político.
- Dimensão espacial: Este elemento fundamental orienta e incentiva a luta das comunidades, a busca por visibilidade. Este é o elemento mais relevante desta identidade, é este que a permite existir. Como mencionado em outros momentos do trabalho, é o território ocupado pelos seus ancestrais que os interessa, embora esteja imerso em ausências de aparelhos de infraestrutura, de apoio para geração de renda e de condições de inserção na sociedade a qual pertencem. É

esta relação intensa entre o sujeito e o espaço que os mantém na luta, é a geograficidade que sustenta e compõe esta identidade, que também é territorial.

Assim, percebe-se que a identidade do quilombola contemporâneo permeia entre questões políticas e culturais, entretanto é na dimensão espacial que adquire sustento. Posto que, é esta dimensão que abarca a identidade, seja na perspectiva da realidade territorial de Adrianópolis, que possui uma territorialidade quilombola que divide-se em dois fragmentos, que mesclam ausências e semi-presenças ou, seja na geograficidade das próprias comunidades, fundamental no processo identitário. Uma vez que, as comunidades se reconhecem quilombolas, leia-se o título quilombolas, especialmente em função da luta fundiária e, ao mesmo tempo é a relação com o solo que as fazem quilombolas politicamente e vivencialmente.

Assim, é diante dos agentes mencionados, da articulação entre eles com as comunidades, que estas revelam-se como sujeitos culturais e políticos que lançam mão de estratégias para buscar a visibilidade. Deste modo, nestes sujeitos quilombolas paranaenses contemporâneos o fator cultura, em seu sentido superorgânico, perpassa o político e une-se a ele em função da regularização fundiária.

Deste modo, deve se reconhecer que os agentes aqui expostos tem contribuído neste processo identitário, mas não tem atuado de forma preponderante sobre as comunidades, pelo contrário, elas têm percebido e buscado se inserir diretamente nesta dinâmica. Destarte, as comunidades de fato tem se apresentado como sujeitos que atuam e, não como sujeitos que esperam atuação e /ou manipulações. Desta maneira, a presença destes agentes tem contribuído especialmente para o fortalecimento e reconhecimento do quilombola paranaense contemporâneo.

O NOVO SER QUILOMBOLA: À GUIA DE CONCLUSÃO

Buscou-se ao longo das discussões realizadas até este momento evidenciar o quilombola paranaense contemporâneo e a identidade que este imprime no território. Logo, procurou-se revelar as territorialidades e as geograficidades pautadas em elementos culturais e políticos que estes sujeitos vêm tecendo. Uma vez que, trata-se de um grupo segregado por séculos, no estado do Paraná em especial, pois o estereótipo do mesmo foi construído acerca de um legado branco e europeu e, nunca negro e africano.

De modo que, a partir de 2005 com as inserções no estado que tenderam a acompanhar uma dinâmica federal, iniciou-se lentamente um processo de reconhecimento destes grupos até então esquecidos. Neste sentido, trabalhos acadêmicos como este tendem a emergir a fim de discutir questões pertinentes a este quadro recente da História e da Geografia do Paraná, de Adrianópolis e de seus quilombolas.

Desta maneira, almejou-se aqui investigar o processo de (re)construção identitária do quilombola paranaense a partir da atuação de diferentes agentes, dentre eles: o poder público em suas diferentes esferas; as Organizações Não Governamentais (ONG's) que atuam nas comunidades de Adrianópolis; o Movimento Negro; as Igrejas Evangélicas e as nove comunidades quilombolas do município. Assim, também foi objetivo desta pesquisa a discussão acerca da manifestação desta identidade no território e, também a geograficidade como motor para a insurgência da própria identidade e seu processo.

Para tanto, nas primeiras reflexões da pesquisa foram abordados questionamentos como: O que é ser quilombola contemporâneo? Quais elementos identitários carregam estes sujeitos? Trata-se de sujeitos políticos e/ou culturais? Sob que processo a identidade-territorial é construída pelo grupo? Quais elementos esta identidade-territorial carrega? Como este processo dimensiona-se no território de Adrianópolis e na geograficidade dos grupos? Isso tudo, de modo a trazer argumentos que fossem ao encontro dos questionamentos e de possíveis respostas.

Anteriormente, a retomada e exposição de ideias finais faz-se interessante contextualizar a área de estudo e a dinâmica territorial vivenciada. No Paraná, como

já mencionado, são 36 comunidades remanescentes de quilombo certificadas, nove delas localizam-se no município de Adrianópolis, Vale do Ribeira paranaense. Estas passaram a ocupar o território ainda no século XVII, no período das atividades de mineração, comuns na região. A origem destas comunidades se assemelha, pois se trata de africanos escravizados e/ou libertos que atuaram nestas atividades e buscaram espaços para sua autonomia, para sua sobrevivência.

Estes grupos buscaram localidades retiradas e de difícil acesso, elemento que contribuiu para a invisibilidade dos mesmos no estado do Paraná. De modo que, é recente o processo de descortinamento ou de atribuição de visibilidade às comunidades do Paraná de modo geral, em especial as do Vale do Ribeira paranaense, município de Adrianópolis.

Soma-se a esta localização das comunidades de Adrianópolis a intensa presença de Mata Atlântica e de rios que são estabelecidos como fronteiras naturais entre as comunidades, separando-as em dois grupos. Um com quatro comunidades - São Joao, Córrego do Franco, Três Canais e Estreitinho - que tem acesso pelo município paulista de Barra do Turvo, e outro com cinco comunidades - João Surá, Córrego das Moças, Sete Barras Porto Velho e Praia do Peixe, acessadas pela sede do município paranaense de Adrianópolis. Todavia, ambos os grupos localizam-se no município de Adrianópolis. Entretanto, se faz relevante destacar que até 1970 a condição espacial não contava com esta separação ou ainda uma territorialidade bipartida, posto que por meio da mata estas mantinham seus fluxos e encontros. Contudo, nesta década mencionada houve a criação da Unidade de Conservação Parque Estadual das Lauráceas, pelo poder público, de modo que a mesma estabeleceu-se como limite entre as territorialidades das comunidades.

Diante desta breve contextualização, se faz relevante retomar alguns dos argumentos centrais da pesquisa. Neste sentido, vale destacar que a pesquisa dividiu-se em duas partes, a primeira que tratou do ser quilombola e suas construções e, a segunda dos agentes que contribuem diretamente para as dinâmicas contemporâneas em torno do ser quilombola.

Nesta primeira parte abordou-se o ser quilombola no Brasil diante de diferentes olhares e falas. Temas acerca de definições de quilombos condicionadas a grupos sociais, o histórico dos africanos no Brasil, logo dos quilombos e, especialmente a luta foram frequentes nesta fase.

De modo mais detalhado, buscou-se verificar como a questão semântica dos quilombos e, mais recentemente, das Comunidades Remanescentes de Quilombos foi sendo construída e reconstruída em diferentes momentos históricos, logo diante de contextos políticos e econômicos vivenciados pelo país.

Em um primeiro momento verificou-se que a visão acerca dos quilombos refletia o parecer de uma elite intelectualizada. Os mesmos eram definidos como espaços de transgressão social, de desordem, no qual habitavam sujeitos naturalmente inferiores e excluídos das relações sociais vigentes. Tem-se então a construção da concepção de quilombo histórico que predomina na história e no imaginário nacional do século XVIII até o século XX.

No fim do século XIX e início do século XX, desenvolvem-se duas correntes que inserem elementos novos nas análises dos quilombos. Dentre eles, as relações culturais pautadas na realidade africana – com os culturalistas - e a perspectiva das relações de trabalho pertencentes aos quilombos – com os materialistas.

Contudo, mesmo diante destas inserções, a concepção histórica pautada na ideia de um grupo que territorializa-se em função da busca pelo não trabalho, da fuga, do enfrentamento a uma elite social, econômica e política estabelecida, não é alterada. Pelo contrário, mesmo com o fim do sistema escravista no país, as análises que se apresentam ainda são superficiais e, não revelam este sujeito em seu processo de vivência e luta.

Deste modo, o que se observa no início das concepções acerca dos quilombos no Brasil com o Conselho Ultramarino, logo do século XVIII até o final século XX, é uma construção identitária que se realiza por representantes de uma elite econômica e política predominante, que os definia enquanto sujeitos inferiores.

Entretanto, vale destacar que mesmo sendo esta a visão construída e que permeia o imaginário nacional, especialmente até o fim do século XX, sabe-se que os quilombos eram espaços de autonomia, de luta pela sobrevivência, que se desenvolveram, inicialmente, durante o período escravista, mas também com a abolição. Tal realidade, de invisibilidade, remete também a realidade das comunidades de Adrianópolis, pois trata-se de grupos invisibilizados por um longo período e que buscaram nas terras ocupadas, até então, espaços de autonomia e sobrevivência.

É a partir de 1970 que se intensifica a busca por novos elementos para alterações acerca da concepção identitária destes grupos. Isso, posto que em função de uma conjuntura acadêmica marcada por alterações paradigmáticas nas ciências humanas de modo geral, a temática negra e, por consequência, a quilombola aos poucos inserem-se em um processo de revelação. Sendo que, o Movimento Negro destaca-se neste processo, via o Movimento Negro Unificado e outras organizações que o precedem.

Assim, o Movimento Negro Unificado desenvolve ações fundamentais para que a partir de 1988 tenha-se um novo período na concepção e discussão acerca do quilombola no Brasil. Posto que, com os Artigos 215 e 216 e a instituição do Artigo nº 68 no ADTC, tem-se o primeiro passo para transposição da concepção histórica do quilombo, tendo-o então como um sujeito também político.

Entretanto, após a criação do sujeito na carta magna, emergem outras questões referentes à sobrevivência dos mesmos, isto é, embora tenha sido criado, a legislação não aponta de fato quem é este sujeito que nasce e como o mesmo poderá sobreviver. Destarte, esta legislação inicial indica a criação de um sujeito pautado em uma cultura material, que necessitava comprovar reminiscência direta de africanos escravizados. Se fazia necessário então, apresentar elementos claros e pertinentes a descendência, condição que demonstra a visão da elite burguesa que predomina até o início do século XX e também da perspectiva culturalista predominante neste período. Apresentam-se, portanto, concepções que parecem estar congeladas no tempo.

É diante desta conjuntura de muitos questionamentos e problemáticas acerca da concepção recém-criada, que a academia destaca-se. É por meio de debates conduzidos por ela, entre o Movimento Negro e o próprio poder público, por meio de instâncias como a FCP e o INCRA, a priori, que busca-se significar este sujeito, logo apresentar - via legislação - possibilidades para que este sobreviva.

Desse modo, tem-se o processo de ressemantização do termo criado pela constituição, ou ainda uma busca por transpor a concepção histórica, acerca da identidade quilombola que permeava a legislação e o imaginário social. Busca-se uma concepção contemporânea de quilombo que esteja de acordo com a realidade diversificada que as comunidades remanescentes de quilombos apresentam pelo território nacional.

Assim, de 1988 a 2008 tem-se o momento da criação deste novo sujeito político e cultural e, paralelamente, um período de ressemantização ou ainda de transição entre uma concepção histórica e restrita para uma contemporânea e ampla de quilombos no Brasil. Esta transição é marcada por articulações, que implicam em leis, medidas provisórias, decretos e instruções normativas que tendem a empoderar este sujeito, assim como permitir a sobrevivência do mesmo.

Em 2008, diante de uma Instrução Normativa do INCRA, tem-se a efetivação de uma concepção inovadora no que diz respeito aos direitos étnicos no Brasil. Entende-se, neste momento, como terras de remanescentes de quilombos aquelas necessárias a sua reprodução física, social, econômica e cultural. Neste sentido, três elementos apareceram com fundamentais no debate acerca da definição e compreensão destas comunidades: a reminiscência, as terras de uso comum e a etnicidade.

A reminiscência é assumida como laços, diretos ou indiretos, com um passado de luta e resistência. A coletividade no uso das terras implica na territorialidade estabelecida por estes grupos, que mesmo diante das contemporâneas formas de organização social e territorial, permanecem na vida em comunidade. A etnicidade remete não apenas a questões culturais relativas à materialidade, mas especialmente a amplitude política da cultura.

Neste contexto teórico, as comunidades de Adrianópolis também se apresentam como grupos que fundamentam-se nestes pilares fundamentais, posto que é comum, na descrição realizada pelas atuais moradores e em documentações, haver a menção à reminiscência de africanos escravizados, ainda que seja distante e indireta. Todavia, o fato é que estas comunidades foram originadas por estes atores em busca de autonomia.

Na sequência tem-se o uso comum das terras como um pilar que também sustenta as nove comunidades de Adrianópolis, e neste sentido, uma das políticas públicas de maior impacto às comunidades tem sido o Programa de Aquisição de Alimentos, que se apresenta como um instrumento agenciador e fortalecedor deste trabalho em comunidade. Logo, trata-se de uma política pública que além de auxiliar no processo de acesso a renda, tem se revelado como um elemento para reforço identitário nesta concepção contemporânea de quilombos.

Como último pilar para a concepção contemporânea tem-se a etnicidade, que se apresenta como um conjunto de ações em torno da garantia de uma condição cultural e política que se revela ao assumi-la e, com isso, assume-se também os encontros e desencontros que ocorrem com demais agentes. Neste sentido, entende-se então que as comunidades quilombolas paranaense adequam-se a concepção fruto do processo de ressemantização.

Neste sentido, em função deste reconhecimento teórico e jurídico tem-se o processo de desvelamento de uma identidade, uma vez que não há uma nova identidade, mas condições jurídicas que fornecem uma estratégia de reformulação de uma antiga identidade, para garantia da sobrevivência do grupo e do território ocupado. Logo, tem-se a possibilidade deste grupo assumir-se diante dos não quilombolas. Assumir-se como um grupo que se organiza politicamente em torno de uma identidade, que não necessariamente deve aparentar uma cultura material estereotipada, mas uma cultura própria e ampla, que implica, sobretudo em reconhecimento, o qual é especialmente fundiário. Vale enfatizar que, este processo é marcado por inúmeras lutas, conflitos travados com o poder público, com demais organizações, com os fazendeiros, enfim com o outro. De modo que, é esta luta que sustenta e reforça a concepção indenitária do grupo.

Diante deste contexto, a partir de uma visão pautada na pluralidade, rompe-se, então, com a perspectiva histórica e limitada de quilombos, caminhando-se para uma visão considerada mais ampla. Tem-se ao final de 2008 o fechamento do período de transição conceitual, marcado por instrumentos que permitem a sobrevivência, logo o reconhecimento político, jurídico e acadêmico do quilombola contemporâneo.

Também fizeram parte desta primeira fase do debate na Tese, discussões acerca da perspectiva geográfica da problemática. Uma vez que, trata-se de uma pesquisa geográfica que teve como objetivo investigar a identidade do grupo que também é territorial, logo sua geograficidade e como esta relação fortalece a luta. Deste modo, a dimensão desta na luta na realidade territorial de Adrianópolis. Neste sentido, se fizeram relevantes conceitos como território, cultura, identidade, etnicidade, grupos étnicos e fronteiras étnicas, sob um olhar rizomático.

Tal discussão pautou-se na concepção de cultura que remete a construções simbólicas e, não necessariamente nas materiais, nas palpáveis. Desse modo, a

concepção adotada para compreender a dinâmica estabelecida por este grupo – os quilombolas – foi a de grupos étnicos formados no interior de fronteiras étnicas. Logo, de grupos oriundos do encontro com os diferentes, do processo dialógico entre inclusão e exclusão, reconhecimento e invisibilidade, que tem tal dinâmica materializada em uma dimensão espacial.

Tal reconhecimento e inclusão perpassam diferentes segmentos, entretanto tem como guia a questão fundiária, a necessidade de assegurar o direito ao território ocupado por toda uma história de vida. Trata-se, então, da base que compõe a identidade do grupo, de maneira que não se trata apenas de um recurso, mas de um elemento fundamental a proteção e conservação de tradições, de manutenção identitária. Logo, de caráter primário para a sua geograficidade.

Após este debate acerca do ser quilombola na sua perspectiva semântica e de luta e, da discussão deste enquanto um grupo étnico que tem na perspectiva territorial o fomento da sua identidade, teve-se a necessidade de discutir os agentes que contribuem também para o desenrolar deste processo de desvelamento identitário e/ou (re)construção. Assim, propôs-se a segunda parte da pesquisa, na qual buscou-se apresentar os agentes e discutir a dinâmica identitária e territorial que se constrói em função do entrelaçar dos mesmos.

Dentre estes agentes estão: Movimento Negro que abarca entidades civis, organizações quilombolas e demais militantes; as ONG's que atuam nas comunidades; as Igrejas Evangélicas; as próprias comunidades e o poder público em suas diferentes esferas.

O poder público revelou-se como agente elo neste entrelaçar, sendo o primeiro a ser investigado. De modo que, buscou-se debater o histórico das políticas públicas culturais brasileiras, a fim de desembocar nas políticas públicas culturais voltadas aos quilombolas, que se realizam, especialmente após 2003. De certo modo, estas acompanhando o debate jurídico e legislativo acerca da temática. Também foi intento deste momento discutir, sob o viés da questão cultural presente nestas políticas, os passos e descompassos das mesmas, em função de suas criações no plano federal e execuções no plano estadual, municipal e, especialmente no plano da realidade das comunidades quilombolas.

Neste sentido, verificou-se que na realidade de Adrianópolis estas políticas públicas são inseridas via o programa nacional denominado por Programa Brasil

Quilombola. Este engloba diferentes políticas públicas, não necessariamente voltadas à comunidade quilombola, mas que por meio do programa são direcionadas a elas. Dentre estas, estão ações referentes a saneamento básico, acesso à energia elétrica, saúde via programa saúde da família, educação via programas referentes a bolsas auxílio e escolas quilombolas. Além de ações referentes à geração de renda por meio do Programa de Aquisição de Alimentos e - a política de maior relevância a comunidade e que em tese deveria ser a primeira a ser executada - a referente à regularização fundiária.

Com relação à inserção destas políticas públicas dentre as nove comunidades quilombolas de Adrianópolis, verificou-se que o acesso caminha a passos lentos, pois embora tenha se iniciado em 2009, atualmente em 2013, apenas cinco comunidades acessam estas políticas elencadas, especialmente as referentes a estruturas fundamentais a sobrevivência na modernidade.

Neste sentido, em função destes acessos, visualiza-se que a configuração territorial das comunidades de Adrianópolis interfere diretamente no acesso as políticas públicas. Posto que, como já mencionado, estas comunidades se apresentam sob duas territorialidades, uma delas com acesso dificultado, pois as comunidades possuem suas entradas pelo município paulista de Barra do Turvo e, apresentam pontes pênsil e terreno acidentado como características. São elas: Comunidade de São João, Comunidade de Córrego do Franco, Comunidade de Três Canais e Comunidade de Estreitinho. Em contrapartida, tem-se as demais comunidades – Comunidades de João Surá, Córrego das Moças, Sete Barras Porto Velho e Praia do Peixe - que possuem um acesso mais facilitado, pois a entrada das comunidade é acessada pela sede do município de Adrianópolis e a ponte pênsil não é um elemento obrigatório em suas espacialidades.

Diante deste contexto geográfico, as políticas públicas variam entre ausências e semi-presença. Posto que, as comunidades mais próximas ao município de Barra do Turvo embora tenham conquistado as casas quilombolas, por exemplo, não as possuem em função destas dificuldades referentes ao acesso, o mesmo acontece com os demais serviços, que possuem previsões de instalação para o ano de 2013. O contrário é visto nas comunidades pertencentes a outra territorialidade, a acessada por Adrianópolis, pois estas se não possuem estes serviços em suas comunidades, possuem em bairros próximos, o que facilita o cotidiano das mesmas.

Vale destacar que mesmo estas comunidades acessando estas políticas públicas, parcialmente, os descompassos são presentes, especialmente no que tange ao elemento cultura, pois há uma ausência de articulação entre os poderes e, também uma preocupação rarefeita entre as propostas e o vivenciado pelas comunidades.

Desse modo, se junta a esta condição a lentidão nos processos de regularização fundiária dentre estas comunidades. Processo este que, por si só se faz extremamente relevante para as mesmas, pois é posto como instrumento agenciador de identidades. Neste sentido este processo que abarca lutas por acesso a políticas públicas e visibilidade permite também a cristalização desta identidade, que por sua vez tem seu direcionamento dado pelo poder público, via as políticas tão necessárias à sobrevivência. Logo, estas também configuram-se como instrumentos de controle social.

Este processo proposto pelo poder público, no caso das comunidades de Adrianópolis, permite a ação de mais agentes. Dentre eles tem-se: o Movimento Negros e as organizações civis, as próprias comunidades e outros agentes que aparecem não ligados ao poder público, mas a dinâmica das comunidades, como as Igrejas Evangélicas.

Dentre a atuação do Movimento Negro e ONG's, percebe-se que especialmente o segundo agente tem uma atuação considerável, uma vez que utiliza-se de parcerias com o poder público para propor projetos às comunidades. Todavia, percebe-se certa ausência de preocupações com a questão cultural que perpassa as mesmas, pois ocorre que muitas vezes são projetos previamente finalizados, que são encaminhados as comunidades apenas para serem executados. De maneira que, apresentam-se desarticulados dos anseios destas, reforçando muitas vezes rótulos negativos atribuídos por não quilombolas. Com relação ao Movimento Negro no Paraná, visualiza-se que a preocupação com a dimensão cultural referente a este grupo é ainda mais invisível, pois o mesmo se apresenta desarticulado no Paraná e sem uma frente voltada às comunidades quilombolas.

Neste sentido, questionou-se no desenvolver da presente tese se estes agentes interfeririam no processo de (re)construção identitária destas comunidades? O que constatou-se foi que existe uma interferência destes agentes mencionados, em função de um conhecimento superficial acerca da cultura negra e da realidade

das comunidades. Tal interferência se manifesta via descompassos entre estas atuações, logo via imposições de práticas não comuns aos quilombolas daquele município e, também na própria descrença com relação às ações destes agentes, em especial das organizações civis.

Todavia, mesmo havendo um processo de agenciamento para com as comunidades, estas não se colocam neste processo como sujeitos a serem manipulados. Pelo contrário, desde o início do processo estas comunidades tem se empoderado e buscado o reconhecimento cultural e político da sua identidade. Neste sentido, percebe-se que as comunidades que visualizam com maior rapidez a dinâmica que implica no empoderamento da memória do grupo, logo do autoreconhecimento diante dos outros como quilombolas, iniciam um processo de desvendamento e conquistam visibilidade. Tal visibilidade, ainda que seja parcial, pois o elemento que garante a totalidade desta implica em um processo lento, é permeada por inúmeros conflitos de interesses, sobretudo diante da regularização fundiária.

Assim, em função desta trajetória tem-se nove comunidades, aqui divididas em dois grupos, que revelam-se diferentes no que tange ao acesso às estruturas do poder público, mas muito semelhantes no histórico, nas atividades econômicas, nos conflitos vivenciados, bem como, na cultura material e imaterial. Atualmente, as festividades e ritos religiosos, especialmente os que haviam no passado, estão ausentes e/ou menos frequentes, mas as lembranças são presentes e ajudam a recompor a história e construir a identidade dos grupos. Vale destacar que as comunidades quilombolas de Adrianópolis não refletem visões estereotipadas, tratando-se de comunidades unidas por uma origem comum, logo costumes e vivências que se materializam no espaço. Logo, ainda hoje apresentam uma carga cultural específica que as caracteriza, como a alimentação, a construção das casas – arquitetura e materiais, a medicina tradicional e a própria oralidade.

Contudo, como mencionado anteriormente, as Igrejas Evangélicas têm se apresentado como agentes atuantes diante do cotidiano das comunidades. Trata-se de influências culturais e políticas exercidas por este agente, as quais tendem a distanciar o grupo de alguns elementos da identidade quilombola vivenciada. Tal realidade ocorre com maior intensidade nas comunidades acessadas por Barra do Turvo, posto que nas acessadas pela sede de Adrianópolis aparecem com maior

frequência nas falas dos quilombolas algumas festividades, como a dança de São Gonçalo e a reza do terço. Essas são práticas realizadas ao longo da história das comunidades e, nestas comunidades, também na contemporaneidade.

Deste modo, quando retorna-se ao questionamento central que indagava acerca da (re)construção identitária destas comunidades por agentes como poder público e ONG's especialmente, percebe-se que há de fato um processo claro de (re)construção identitária, que envolve, no entanto, agentes que estão além destes dois mencionados. Dentre eles, os destacados acima, englobando inclusive as próprias comunidades como agentes deste processo.

Percebe-se que esta (re)construção identitária das comunidades de Adrianópolis acontece de modo rizomático, assim como foram tratados os conceitos que fundamentaram a pesquisa. Assim, não há um agente com maior poder ou ação neste processo. Existem agentes com ações que perpassam a esfera cultural e/ou política e, em um dado momento, diante de uma ação específica se sobressaem neste rizoma. Mas, diante da ação do agente seguinte, o anterior retrocede e assim, desenvolve-se o processo. Isto é, há uma identidade quilombola contemporânea que se apresenta em Adrianópolis sob uma perspectiva híbrida. Posto que, têm-se em sua composição diferentes matrizes, olhares e ações que originam este quilombola contemporâneo.

Deste modo, retorna-se à questão dos sujeitos: O novo ser quilombola ou ainda, que elementos comporiam este sujeito na contemporaneidade? São eles: a organização política – requerida a partir da criação destes sujeitos, com vistas a sua sobrevivência; conflitos – lutas pertinentes a um passado, mas também a um presente; cultura material e imaterial – que atualmente manifesta-se também como estratégia no processo de (re)construção identitária e; a dimensão espacial – elemento que orienta o debate, as lutas, pois representa muito mais do que um produto de um processo de regularização fundiária, mas trata-se de um território que é sinônimo da vivência das comunidades, de uma relação intrínseca entre homem e espaço, logo da geograficidade do grupo.

Dentre estes elementos, percebe-se que em todos a luta é recorrente, reforçando a ideia de que esta identidade é pautada na luta. Luta pela terra, luta pelo reconhecimento enquanto um grupo cultural específico detentor de direitos, luta pela sobrevivência, luta para manter-se e desenvolver-se politicamente, culturalmente e

economicamente sob um território que por toda a vida foi visto pelos “outros” como sendo dos fazendeiros, dos posseiros, do poder público, todavia nunca dos quilombolas, mesmo sendo desde sempre.

De modo geral, percebe-se que trata-se de um grupo que, assim como a sociedade não quilombola, passa por alterações em seu cotidiano e em sua identidade, agenciadas por atores com interesses diferenciados e que impactam suas comunidades. Entretanto, vale destacar que mesmo diante destas influências, as comunidades também são agentes no processo e mantêm o principal pilar desta identidade, a sua geograficidade, a relação com a terra. Uma vez que, para este grupo ser quilombola é ter a sua sobrevivência econômica, cultural, política e espacial vinculada a esta terra e não a outra.

Neste sentido, o município de Adrianópolis possui uma territorialidade quilombola bipartida, em função de uma Unidade de Conservação, ação do poder público e, agenciada por diferentes sujeitos, entretanto agências não alheias aos próprios quilombolas. Portanto, trata-se de uma territorialidade que implica em ausências e semi-presenças, mas, sobretudo caracteriza-se pela luta que fomenta esta identidade e a geograficidade do grupo, pois esta busca por direitos e visibilidade fortalece mais as relações com espaço ocupado, o tornando ainda mais quilombola.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro. de; FRAGA FILHO, Walter. O movimento negro no Brasil contemporâneo. In: ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 281-305.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 43- 82.

ALVES, Tanize Tomasi. **Pela culturalização das políticas públicas: reflexões a partir da comunidade quilombola de São João/Adrianópolis-pr**. 2010. Monografia (Bacharel em Geografia) - Bacharel em Geografia na Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2010.

ALVES, Tanize Tomazi; LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza. Regularização fundiária no "Vale do Ribeira negro": descompassos entre redes e escalas. **Revista Paranaense de Desenvolvimento**, Curitiba, n.119, p.287-310, jul./dez. 2010.

ALVES, Ana Paula Aparecida Ferreira. **Os "mundos" rural e urbano: relações e interações a partir do cotidiano da comunidade de São João no Vale do Ribeira-PR**. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia - Curso de Mestrado em Gestão do Território da Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2011.

ANDRÉ, Maria da Consolação. **O ser negro – A construção de subjetividades em afro-brasileiros**. Brasília: LGE Editora, 2008.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo. Antropologia e História do processo de formação quilombola**. Bauru/São Paulo: Edusc, 2006.

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo. Possibilidades das fontes orais: um exemplo de pesquisa. **Revista Anos 90**, Porto Alegre, v. 15, n. 28, p.73-98, dez. 2008.

ASSUNÇÃO, Luiz. **Jatobá: ancestralidade negra e identidade**. Natal: EDUFRN, 2009.

ANJOS, R. S. A. dos. **Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil: primeira configuração espacial**. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2000

_____. Territórios étnicos: o espaço dos quilombos no Brasil. In: SANTOS, R. E. (org.) **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: O Negro na Geografia do Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 115-136.

_____. **Quilombos: Geografia Africana - Cartografia Étnica – Territórios Tradicionais**. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009a.

_____. O Brasil africano: cartografia e territorialidade. In: MENDONÇA, Francisco de Assis; Lowen-SHR, Cicilian Luiza; SILVA, Márcia da (Org's). **Espaço e tempo: Complexidades e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Curitiba: Associação de Defesa do meio Ambiente e desenvolvimento de Antonina - ADEMADAN, 2009b, p.538-557.

AYDOS, Mariana Recena. Migração Forçada: uma abordagem conceitual a partir do caso dos imigrantes angolanos no Brasil. In: VI Encontro Nacional sobre Migrações - Associação Brasileira de Estudos Populacionais. v.1., Agosto de 2009. Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte, 2009, p.1-21.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BARBALHO, Alexandre. Política cultural. In: RUBIM, Linda; BARBALHO, Alexandre; RUBIM, Antonio Albino Canelas (Org's). **Organização e produção da cultura**. Salvador: EDUFBA, 2005, p. 33-52.

BARBALHO, Alexandre. Políticas culturais no Brasil: identidade e diversidade sem diferença. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas; BARBALHO, Alexandre (Org's). **Políticas Culturais no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2007, p.37-60.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998, p. 185-227.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRANCO, Eliane, Regina. **Encontros, desencontros e reencontros na comunidade remanescente de quilombo da Caçandoca: identidade e territorialidade**. 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, Presidente Prudente, 2007.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. 3. ed. promulgada em 5 de outubro de 1988. 3. ed. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2008.

_____. **Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988.** Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares - FCP e dá outras providências. Disponível em: <http://www.iterpa.pa.gov.br/ITERPA/sisca/aran/aran866.doc>. Acesso em 12 de março de 2011.

_____. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Portaria nº307, de 22 de novembro de 1995.** Estabelece competência para demarcar e titular as comunidades de quilombos existentes em áreas públicas federais arrecadadas pela União, mediante processo de desapropriação. Disponível em: <http://www.iterpa.pa.gov.br/ITERPA/home?tela=legislacao&menuid=115>. Acesso em 16 de março de 2011.

_____. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares. **Portaria nº447, de 02 de dezembro de 1999.** Delega à Fundação Cultural Palmares a competência para praticar e assinar os atos necessários à efetivação do direito de propriedade das comunidades de quilombos a partir da Medida Provisória nº1.911, de 29 de julho de 1999. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/site/wp-content/uploads/2007/11/portaria-447-de-1999.pdf>. Acesso em 13 de março de 2011.

_____. **LEI Nº 9.790, DE 23 DE MARÇO DE 1999.** Dispõe sobre a qualificação de pessoas jurídicas de direito privado, sem fins lucrativos, como Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público, institui e disciplina o Termo de Parceria, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9790.htm. Acesso em 10 de janeiro de 2013.

_____. **Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001.** Regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm. Acesso em 12 de março de 2011.

_____. **Decreto de 13 de maio de 2003.** Institui Grupo de Trabalho com a finalidade de rever as disposições contidas no Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001, e propor nova regulamentação ao reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação, registro imobiliário das terras remanescentes de quilombos e dá outras providências. Disponível em: http://www.google.com.br/search?hl=pt-BR&client=firefox-a&rls=org.mozilla%3AptBR%3Aofficial&q=++Decreto+de+13+de+maio+de+2003&btnG=Pesquisar&aq=f&aql=&oq=&gs_rfai=>. Acesso em 12 de março de 2011.

_____. **Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003.** Cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, e dá

outras providências. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.678.htm. Acesso em 09 junho de 2010.

_____. **Decreto nº 4.883, de 20 de novembro de 2003.** Transfere do Ministério da Cultura para o Ministério do Desenvolvimento Agrário a competência relativa a delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como a determinação de suas demarcações. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4883.htm. Acesso em 12 de março de 2011.

_____. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.** Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em 12 de março de 2011.

_____. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Instrução Normativa nº 16, de 24 de março de 2004.** Regulamenta o Decreto nº 4.887/2003 quanto ao procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras de quilombos. Disponível em:
http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=297&Itemid=136&limitstart=42. Acesso em 15 de março de 2011.

_____. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.** Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm. Acesso em 20 de junho de 2013.

_____. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Instrução Normativa nº 20, de 19 de setembro de 2005.** Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Disponível em:
http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=297&Itemid=136&limitstart=42. Acesso em 15 de março de 2011.

_____. Fundação Cultural Palmares. **Portaria Fundação Cultural palmares nº 98, de 26 de novembro de 2007.** Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombo de que trata o art. 68/ADCT, e o disposto nos arts. 215 e 216 da Constituição Federal. Disponível em: <

<http://www.iterpa.pa.gov.br/ITERPA/sisca/aran/aran872.doc>>. Acesso em 15 de março de 2011.

_____. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Instrução Normativa nº 49, de 29 de setembro de 2008**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desinversão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=297&Itemid=136&limitstart=7>. Acesso em 16 de março de 2011.

_____. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Instrução Normativa INCRA nº 57, de 20 de outubro de 2009**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desinversão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Disponível em: <http://www.iterpa.pa.gov.br/ITERPA/sisca/aran/aran1811.doc>. Acesso em 16 de março de 2011.

_____. **Lei nº 10.696, de 2 de julho de 2003**. Dispõe sobre a repactuação e o alongamento de dívidas oriundas de operações de crédito rural, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.696.htm. Acesso em 20 de novembro de 2012.

_____. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial/ Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. **Programa Brasil Quilombola: Comunidades Quilombolas Brasileiras / Regularização Fundiária e Políticas Públicas**. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/arquivos/pbq.pdf>. Acesso em 10 de novembro de 2012.

_____. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA: Diagnóstico de Ações Realizadas. Julho de 2012. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/destaques/diagnostico-pbq-agosto>. Acesso em 10 de novembro de 2012a.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeni (Orgs). **Geografia cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, p. 83-132.

BOTELHO, Isaura. DIMENSÕES DA CULTURA E POLÍTICAS PÚBLICA. In: **Perspectiva**, São Paulo, Vol. 15, nº 2, p. 73-83, 2001.

CAOP, Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Direitos Constitucionais. **Projeto Setorial / Diagnóstico Quilombolas**. 2010 / 2011.

CALABRE, Lia. Políticas culturais no Brasil: balanços e perspectivas. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas; BARBALHO, Alexandre (Org's). **Políticas Culturais no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2007, p. 12-36.

CALHEIROS, Felipe Peres. Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras. **Revista Katál**. Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 133-139, jan./jun. 2010.

CAMBUY, Andréia Oliveira Sancho. **Comidoria em João Surá: O sistema alimentar como um fato social total**. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2011.

CARDOSO, Lourenço; GOMES, Lilian. Movimento social negro e movimento quilombola: para uma teoria da tradução. In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. 2011, Salvador. **Anais...** Salvador: UFBA, 2011, p. 1-18.

CARRIL, Lourdes. **Quilombo, favelas e periferia: a longa busca pela cidadania**. São Paulo: Editora: Anablume / Fapesp, 2006.

COUTO, L. F. Feyerabend e a máxima do "Tudo Vale"; A necessidade de se adotar múltiplas possibilidades de metodologia na construção de teorias científicas. **Psicologia: Reflexão e Crítica**. Porto Alegre, 1999. Disponível http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-9721999000300004. Acesso em 28 de agosto de 2011.

COUTINHO, Joana. As ONGs: Origens e (des) Caminhos. **Revista Lutas Sociais NEILS**. Programa de Estudos e Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP. São Paulo, nº13/14, p. 57-65, 2005.

COFRÉ, Ingeborg Anni Rulf. **Desafios do reconhecimento da diferença: análise de dois processos de etnogênese de comunidades quilombolas no Paraná**. 2010. Monografia (Bacharel em Antropologia) – Antropologia - Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2010.

CORRÊA, Roberto Lobato. Geografia Cultural: Passado e Futuro – Uma Introdução. In ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Org's) **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro, EDUERJ, 1999, p. 49-58.

_____. Sobre a Geografia Cultural. **Textos NEPEC**, 3, 2007.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. A Geografia cultural brasileira: uma avaliação preliminar. **Revista da ANPEGE**. v. 4, p. 73-88, 2008.

CHAGAS, Miriam de Fátima. Política do reconhecimento dos “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”. **Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 209-235, julho de 2001.

CLAVAL, Paul. A Geografia Cultural o estado da Arte. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Org's) **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro, EDUERJ, 1999, p. 59-98.

_____. **A Geografia cultural**. Tradução: Luiz Fagazzola Pimenta; Margareth de Castro Afeche Pimenta. 2ª edição. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2001.

DARDEL, Eric. **L'Homme et la Terre**. Paris. Presses Universitaires de France, 1952; Éditions du Cths.1990.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. Tradução: Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 2. Rio de janeiro: Editora 34, 1995.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 3. Rio de janeiro: Editora 34, 1996.

DIEGUES, Antonio Carlos. As populações tradicionais: conflitos e ambigüidades. In: **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. São Paulo: NUPAUB-USP, 2004, 5ªed, p. 66-88.

DUNCAN, James. Após a Guerra Civil – Reconstruindo a Geografia Cultural como Heterotopia. In In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Org's). **Geografia Cultural: Um Século (2)**. Rio de Janeiro, EDUERJ, 2000.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. Tradução: Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

FECOQUI. Federação das Comunidades Quilombolas do Paraná. **Estatuto Social**. Sem ano. P. 1-12.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Relatório Antropológico: Comunidade Quilombola João Surá – Adrianópolis/PR**, 2007. Documento resultante do Convênio

UFPR/INCRA com base no projeto Direito à Terra e Comunidades Quilombolas no Paraná: elaboração de estudos históricos e antropológicos. Curitiba. Relatório técnico, 2007.

FERREIRA, Ricardo Franklin. Afro-descendente: identidade em construção. EDUC. São Paulo. Pllas. Rio de Janeiro, 2000.

FERREIRA, Yedo. **De Izabel a Ignácio Lula: A redenção em dose dupla.** Disponível em <xa.yimg.com/.../De_Isabel_a_Inacio_Lula_A_Redencao_Em_Dose_Dupla> Acesso em 04 de abril de 2011.

FIABANI, A. **Mato, Palhoça e Pilão:**o quilombo, da escravidão às comunidades remanescente (1532 –2004). São Paulo: Expressão Popular, 2005.

_____. **Os novos quilombos: Luta pela terra e afirmação étnica no Brasil [1988-2008].** 2008. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos -UNISINOS. São Leopoldo. 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** (Org). Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Comunidades quilombolas.** Disponível em <http://www.palmares.gov.br/?page_id=88> Acesso em 04 de abril de 2011.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala.** Editora: Record, Rio de Janeiro. 2003.

GIACOMINI, Rose Leite Leine Bertaco. **Conflito, Identidade e Territorialização: Estado e Comunidades de Remanescentes de quilombos do Vale do Ribeira de Iguape-SP.** 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia em Geografia Humana do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GOMES, Flávio dos Santos. Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil. In: ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; FRY, Peter; REIS, Elisa Pereira. (Org's.) **Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas,** São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 1996, p. 197-221.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos.** São Paulo: Loyola, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. Micropolítica. **Cartografías del deseo**. Editora: Traficantes de Sueños - Colección Mapas 14. Madrid, 2006.

Grupo de trabalho Clóvis Moura. **Comunidades**. Disponível em: <<http://www.gtclovismoura.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=50>> Acesso em 04 de outubro de 2011.

Grupo de trabalho Clóvis Moura. **Relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura: 2005-2010**. Curitiba: GTCM, 2010.

HAESBAERT, Rogério; BRUCE, Glaucio. Desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari. **GEOgraphia**, v. 4, n. 7, p. , 2002.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do 'fim dos territórios' à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. **Territórios Alternativos**. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial. In: SAQUET, Marco Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org's). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós Graduação em Geografia, 2009, p. 95 – 120.

HALL, Stuart. **Da diáspora. Identidades e mediações culturais**. Tradução: Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

HINTZEN, Percy G. Diáspora, globalização e políticas de identidade. In: SANTOS. Renato Emerson dos (Org). **Diversidade, espaço e relações sociais: o negro na Geografia do Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 53-70.

HOBSBAWN, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWN, Eric. RANGER, Terence (Org). **A invenção das tradições**. Tradução: Celina Cardim Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 9-23.

HOLZER, Werther. A Geografia fenomenológica de Eric Dardel. In: ROSENDAHL, Zeni; CORRÊA, Roberto Lobato (ORG's). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 103-122.

ITCG (Instituto de Terras, Cartografia e Geociências). **Terra e cidadania**. Curitiba: ITCG, 2008. 3 v.

INCRA. Relatório Regularização Quilombolas 2012. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/index.php/servicos/publicacoes/livros-revistas-e->

cartilhas/file/1195-relatorio-regularizacao-quilombolas-2012-incra. Acesso em 20 de Novembro de 2012.

_____. Andamento dos Processos - Quadro Geral. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/111-andamento-dos-processos-quadro-geral>. Acesso em 02 de janeiro de 2013.

_____. **OFÍCIO/INCRA/SR(09)g/Nº 347**. Curitiba, Janeiro de 2013.

JUNIOR GOMES, Jackson; SILVA, Geraldo Luiz da; COSTA, Paulo Afonso Bacarense. **Paraná Negro**. Curitiba: UFPR/PROEC, 2008.

LACERDA, Alice Pires de; MARQUES, Carolina de Carvalho; Sophia Cardoso. Programa Cultura Viva: uma política do Ministério da Cultura. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas (Org). **Políticas Culturais no governo Lula**. Salvador: EDUFBA, 2010, p. 111- 131.

LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: LEITE, Ilka Boaventura (Org.). **Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade. Ilha de Santa Catarina**: Letras Contemporâneas, 1996, p. 33- 56.

_____. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n 3, p. 965 - 977, setembro-dezembro. 2008.

_____. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf. Acesso em 15 de janeiro de 011.

LEWANDOWSKI, Andressa. **Agentes e agências: o processo de construção do Paraná negro**". 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social , Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2009.

LEWANDOWSKI, Andressa; GÓES, Paulo Roberto Homem de. A Terceira Liberdade": notas sobre o processo de elaboração do relatório técnico na comunidade quilombola De João Surá/Pr. In: 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008, Porto Seguro - Bahia. **Anais...** Porto Seguro – Bahia, 2008, p. 1-9.

LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza; IEGELSKI, Francine; FERREIRA, Patrícia; ALVES, Ana Paula Aparecida Ferreira; TUZINO, Yolanda Maria Muniz; TOMAZI, Tanize.

Delimitando e conectando territórios: Experiências Extensionistas em um quilombo do Vale do Ribeira - Brasil. In: X Congresso Iberoamericano de Extensión Universitária, v. 1, 2009, Montevideo. **Anais...** Montevideo 2009. p. 1-15.

LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza; SAHR, Wolf-Dietrich. Territórios - faxinais – espaço. A problemática “espaço-território” na formação social brasileira. In: SAQUET, Marco Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org's). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós Graduação em Geografia, 2009, p. 143 – 174.

LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza. IEGELSKI, Francine; TOMAZI, Tanize; ALVES, Ana Paula Aparecida Ferreira; TUZINO, Yolanda Maria Muniz; FERREIRA, Patrícia; **Geograficidades quilombolas: um estudo etnográfico da comunidade de São João – Adrianópolis/PR**. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2011.

LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza ; ALVES, **Tanize Tomazi**. A despedida do Adobe e Sapê: passos e descompassos na política habitacional quilombola. In: FRAGA, Nilson Cesar (Org.). **TERRITÓRIOS E FRONTEIRAS: (RE)ARRANJOS E PERSPECTIVAS**. Florianópolis - SC: Editora Insular, 2011, p. 383-398.

MALACHIAS, Antônio Carlos. **Geografia e relações sociais: desigualdades sócio-espaciais em preto e branco. 2006**. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia em Geografia Humana do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

MARTINS, Élvio. Geografia e ontologia: o fundamento geográfico do ser. **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, n. 21, p. 33 - 51, 2007.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MOURA, Clóvis. Os dilemas da negritude no Brasil. In: _____. **Brasil: raízes do protesto negro**. São Paulo: Editora Global, 1983.

MONTES, Maria Lúcia. Raça e identidade: entre o espelho, a invenção e a ideologia In: SCHWARCZ, Lilia K. Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva (Orgs). **Raça e Diversidade**. São Paulo: Edusp. 1996, p. 47-74.

MUNANGA, Kabengele. As facetas de um racismo silenciado. In.; SCHWARCZ, Lilia. QUEIROZ, Renato da Silva. (Org.). **Raça e Diversidade**. São Paulo: Edusp. 1996. p. 218 - 219.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.) **Terra de Quilombo**. Edição Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro, 1995.

PARANÁ, Secretaria de Saúde do Estado. **Avaliação de risco à saúde humana por exposição aos resíduos da Plumbum no município de Adrianópolis – PR.** Curitiba, 2008.

PARANÁ, Secretaria de Saúde do Estado do Paraná. **Projeto Conservar Remanescentes.** Curitiba, 2008a.

PEREIRA, Magnus Roberto da Mello. **Semeando iras rumo ao progresso: ordenamento jurídico e econômico da Sociedade paranaense, 1829 – 1889.** Curitiba: UFPR, 1996.

POUTIGNAT, Philippe, **Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.** São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder.** Tradução: Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. Uma Historia da Liberdade. In: REIS, João José; GOMES, Flávio. dos Santos (Orgs). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 9-25.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil.** Rio de Janeiro. 2010.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais no Brasil: tristes tradições, enormes desafios. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas; BARBALHO, Alexandre (Org's). **Políticas Culturais no Brasil.** Salvador: EDUFBA, 2007, p. 12-36.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais no governo Lula. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas (Org). **Políticas Culturais no governo Lula.** Salvador: EDUFBA, 2010, p. 10-24.

SAHR, Wolf Dietrich; LÖWEN SAHR, C. L. A problemática espaço/território a partir de geograficidades existenciais: as comunidades faxinalenses no Brasil Meridional. In: 12º Encontro de Geógrafos da América Latina, v. 1, 2009, Montevideo. **Anais...** Montevideo, 2009, p. 1-15.

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. EXTRATO DE ACORDO DE COOPERAÇÃO TÉCNICA. Data de Assinatura: 27 de dezembro de 2011. Acordo de Cooperação Técnica Partícipes: a UNIÃO, por intermédio da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR e o Estado do Paraná. **Diário Oficial da União, Brasília, DF, Nº 251, sexta-feira, 30 de dezembro de 2011, p. 2.**

SANTOS, José Luiz do. **O que é cultura**. 6ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: SOUZA, Maria Adelia de; SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. (Orgs.). **Território: globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994.

_____. SANTOS, Milton. **O Espaço do Cidadão**. São Paulo: Nobel, 1987.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. Tradução: Cristina Murachco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Quilombos no Brasil e a singularidade de Palmares**. Disponível em: conaq.org.br/doc_copiar.php. Acesso em 04 de setembro de 2011.

SILVA, Carla Holanda da. **O encontro de territorialidades na diáspora: japoneses e nordestinos em Assaí-PR**. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

SILVA, Clayton Luiz da. **A divisão política do território brasileiro : os compartimentos quilombolas no Vale do Ribeira (SP)**. 2010. Tese (Doutorado em Geociências). Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Campinas, 2010.

SIMIS, Anita. A política cultural como política pública. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas; BARBALHO, Alexandre (Org's). **Políticas Culturais no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2007, p. 133-156.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo : Loyola, 1993.

_____. Sujeitos e movimentos conectando-se através de Redes. **Política e Trabalho**, João Pessoa, n. 19, p. 29-38, 2003.

_____. Movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina. **Ciências Sociais Unisinos** .p. 18-27, janeiro/abril 2010.

_____. **Das Ações Coletivas às Redes de Movimentos Sociais**. Florianópolis: UFSC, [2005 ou 2006]. Disponível em: <http://xa.yimg.com/kq/groups/25175575/653286761/name/Das+A%C3%A7%C3%B5es+Coletivas+%C3%A0s+Redes+de+Movimentos+Sociais.pdf>. Acesso em 01 de abril de 2011.

SCHERER-WARREN, Ilse; LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn. Situando o debate sobre movimentos sociais e sociedade civil no Brasil. **Política & Sociedade**, n.5, p. 13-35, outubro de 2004.

SOTO, Cecilia; CANEDO, Daniela; OLIVEIRA, Gleise; SALGADO, Julia. Políticas públicas de cultura: mecanismos de participação social. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas (Org). **Políticas Culturais no Governo Lula**. Salvador: EDUFBA, 2010, p. 25-48.

SOUZA, Celina. Políticas Públicas: uma revisão da literatura. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, nº 16, p. 20-45, julho/dezembro 2006.

LÈVI-STRAUSS. Natureza e Cultura. In: **Estruturas elementares do parentesco**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 41-50.

TEIXEIRA, Ana Claudia Chaves. **Identidades em construção: as organizações não-governamentais no processo brasileiro de democratização**. São Paulo: Annablume / Fapesp / Instituto Polis, 2003.

TODESCO, Carolina. **Estado e terceiro setor na organização do espaço para o turismo no Vale do Ribeira**. 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia em Geografia Humana do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

TRAPP, Rafael Petry; SILVA, Mozart Linhares. Movimento Negro no Brasil contemporâneo: estratégias identitárias e ação política. **Revista Jovem Pesquisador**, Santa Cruz do Sul, v. 1, p. 89-98, 2010.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Tradução: Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1999.

VALVERDE, R.R.H.F. Transformações no conceito de território: competição e mobilidade na cidade. **Geousp – Espaço e Tempo**. São Paulo, n. 15, p.119-126. 2004,

VANDERLINDE, Tarcísio. O capá no universo das ONG's: novas territorialidades num campo de ações contraditórias. **Ciência Geográfica**, Bauru, v. XV, p. 52 – 57, janeiro/dezembro 2011.

VARGAS, João Protássio. **Organizações não-governamentais e a defesa da cidadania.** Disponível em: [http\www.direito.ufrgs.br](http://www.direito.ufrgs.br). Acesso em 10 de janeiro de 2013.